

Henry Corbin

En Islam iranien

Aspects spirituels
et philosophiques

3. Les fidèles d'amour
Shî'isme et soufisme



tel gallimard

BIBLIOTHÈQUE DES IDÉES

***La présente édition de cet ouvrage est publiée avec le concours de
l'Académie Impériale Iranienne de Philosophie.***

HENRY CORBIN

,

En Islam iranien :

Aspects spirituels et philosophiques

TOME III

Les Fidèles d'amour
Shî'isme et soufisme

nrf

GALLIMARD

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.*

© Éditions Gallimard, 1972.

ARGUMENT DES LIVRES I ET II

Le monde islamique n'est pas un monolithe; son concept religieux ne s'identifie pas avec le concept politique du monde arabe. Il y a un Islam iranien, comme il y a un Islam turc, indien, indonésien, malais, etc.

Malheureusement, si une littérature abondante est à la disposition du lecteur curieux de connaître l'archéologie et les arts de l'Iran, avant et depuis l'Islam, peu de livres, en revanche, répondent à la question du chercheur qui s'interroge sur les « motivations » de la conscience iranienne ayant configuré ces formes.

A l'intérieur de la communauté islamique, le monde iranien a formé dès l'origine un ensemble dont les traits caractéristiques et la vocation ne s'élucident que si l'on considère l'univers spirituel iranien comme formant un tout, avant et depuis l'Islam. L'Iran islamique a été par excellence la patrie des plus grands philosophes et mystiques de l'Islam; pour eux, la pensée spéculative ne s'isole jamais de sa fructification et de ses conséquences pratiques, non point simplement quant à ce que nous appelons aujourd'hui le milieu *social*, mais quant à la totalité concrète que l'homme nourrit de sa propre substance, par-delà les limites de cette vie, et qui est son monde *spirituel*.

C'est en restant fidèle à cette prise de position que l'auteur a édifié le monument qu'il présente ici en sept livres, et qui est le résultat de plus de vingt ans de recherches, menées en Iran même, dans les bibliothèques comme dans l'intimité de ses amis iraniens, conjuguées avec l'expérience d'un enseignement donné à Paris et à Téhéran. Sa méthode se veut essentiellement *phénoménologique*, sans se rattacher à une école phénoménologique déterminée. Il s'agit pour lui de rencontrer le *fait* religieux en laissant se montrer l'*objet* religieux tel qu'il se montre à ceux

à qui il se montre. D'où le sous-titre essentiel donné à l'ouvrage : *aspects spirituels et philosophiques*. Qui dit *aspect* suppose *spectateur*, mais ici le spectateur, qui est le phénoménologue, doit devenir l'hôte spirituel de ceux à qui se montre cet objet et en assumer avec eux la charge. Toute considération *historique* restera donc immanente à cet objet, sans lui imposer du dehors quelque catégorie étrangère, considération dialectique ou autre. C'est à cette condition que sont possibles, synchroniquement, les recroisements suggérés par l'auteur en maints passages, parce qu'il s'agit des variations d'un même objet.

Les deux premiers tomes contiennent les livres I et II de l'ouvrage.

Le *livre I^{er}* s'applique à montrer quelques aspects essentiels du shî'isme duodécimain ou imâmisme, fortement implanté dès les origines en Iran, et devenu depuis le xvi^e siècle religion officielle. Ces aspects sont dégagés et analysés à partir de ce que l'auteur a déjà proposé d'appeler le « phénomène du Livre révélé », tel qu'il se montre à ceux que le Qorân désigne comme *Ahl al-Kitâb*, cette « communauté du Livre » qui englobe judaïsme, christianisme et Islam. Dans chacun des rameaux de la tradition abrahamique, interprètes de la Bible et du Qorân se sont trouvés placés devant les mêmes problèmes et les mêmes tâches : pour tous il s'est agi de savoir quel est le sens *vrai* du Livre. De part et d'autre, la recherche du sens vrai, qui est le sens spirituel caché sous l'apparence littérale, a développé des méthodes semblables pour faire apparaître le sens *ésotérique*, c'est-à-dire intérieur, de la Révélation divine. Le « phénomène du Livre » est à l'origine de l'*herméneutique*, c'est-à-dire du « Comprendre ». Il est probable que les herménéutes ésotéristes de la Bible et du Qorân ont encore beaucoup à apprendre aux philosophes qui de nos jours se montrent si préoccupés, précisément, d'*herméneutique*.

Le terme technique désignant l'herméneutique ésotérique du Qorân est le mot *ta'wîl*, lequel signifie « reconduire » une chose à son origine, à son archétype. La métaphysique shî'ite est dominée par l'idée du Dieu inconnaissable, inaccessible, innommable en son Essence, et par l'idée de son *épiphanie* dans le plérôme des Quatorze entités de lumière, manifestées sur terre en la personne des « Quatorze Immaculés » (le Prophète, sa fille Fâtima, les Douze Imâms). Le sens ésotérique que le *ta'wîl* shî'ite dégage des données qorâniques littérales, concerne principalement ce plérôme des Quatorze. Il illustre, par le fait même, le concept proprement shî'ite de la prophétologie, duquel il résulte que le shî'isme refuse d'avoir son avenir derrière soi.

A la différence de l'Islam sunnite majoritaire, pour lequel, après la mission du dernier Prophète, l'humanité n'a plus rien de nouveau à attendre, le shî'isme maintient ouvert l'avenir en professant que, même après la venue du « Sceau des prophètes », quelque chose est encore à attendre, à savoir la révélation du sens spirituel des révélations apportées par les grands prophètes. Telle fut la tâche herméneutique dont ont été investis les saints Imâms, et leur enseignement remplit des volumes. Mais cette intelligence spirituelle ne sera complète qu'à la fin de notre *Aïân*, lors de la parousie du Douzième Imâm, l'Imâm présentement caché et pôle mystique de ce monde.

L'herméneutique comporte ainsi une perception propre de la temporalité, laquelle s'exprime dans une périodisation de l'histoire : au temps de la mission des prophètes, succède le temps de l'initiation spirituelle. Là même, la prophétologie shî'ite recroise les aspirations du mouvement joachimite en Occident et son annonce du règne de l'Esprit. Mais cette périodisation est en fait d'ores et déjà de la *métahistoire*, car sa dimension essentiellement eschatologique brise l'histoire.

De même que l'herméneutique, l'imâmologie a placé les penseurs shî'ites devant les mêmes problèmes que la christologie avait posés aux penseurs chrétiens, mais les penseurs shî'ites ont toujours tendu à les résoudre dans le sens rejeté par la christologie officielle. C'est peut-être ainsi que la gnose shî'ite s'est préservée de toute laïcisation en messianisme social.

Métaphysique shî'ite et spiritualité shî'ite sont la substance l'une de l'autre. Une information exclusivement limitée à l'Islam sunnite majoritaire, a trop longtemps conduit à identifier soufisme et Islam spirituel. En fait la spiritualité shî'ite déborde le soufisme. Certes, il y a des congrégations soufies shî'ites, l'arbre généalogique de la plupart des *tarîqat* ou congrégations remontant aussi bien à l'un des Imâms. Mais l'ésotériste shî'ite est d'ores et déjà, comme tel, sur la Voie (la *tarîqat*), sans même avoir à entrer dans une congrégation soufie. Au sommet d'un *Sinai* mystique, la connaissance de l'Imâm comme de son guide personnel, le conduit à la connaissance de soi.

Le livre II est tout entier consacré à un autre aspect aussi fondamental que caractéristique de la philosophie et de la spiritualité de l'Islam iranien, aspect qui aussi bien s'alliera d'emblée avec le shî'isme de maints penseurs iraniens. C'est l'aspect que typifie par excellence le terme *ishrâq*, lequel désigne le lever du soleil (*aurora consurgens*), son « orient ». De même que la philosophie de l'*Ishrâq*, comme « théosophie » de la Lumière, est la

théosophie « orientale », les philosophes *ishrâqiyân* sont les philosophes « orientaux », au sens métaphysique du mot « orient ». Ils sont aussi souvent désignés comme les « Platoniciens », par opposition aux péripatéticiens de l'Islam. A l'origine de ces « Platoniciens de Perse » en Islam, il y eut la volonté héroïque d'un jeune penseur génial, originaire du nord-ouest de l'Iran, Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, qui devait mourir à Alep, en Syrie, à l'âge de trente-six ans, en martyr de sa cause (1191). Ses œuvres énoncent elles-mêmes clairement son propos : ressusciter la sagesse de l'ancienne Perse, la philosophie de la Lumière et des Ténèbres; en quelque sorte rapatrier en Perse islamique les Mages hellénisés, et cela même grâce à l'herméneutique (le *ta'wîl*) dont la spiritualité islamique lui offrait les ressources.

Quelque trois siècles avant le grand philosophe byzantin Gémiste Pléthon, l'œuvre du penseur iranien opère la conjonction des noms de Platon et de Zarathoustra/Zoroastre, comme hérauts d'une même tradition « orientale » remontant à Hermès, le père des Sages. Les Idées platoniciennes sont interprétées en termes d'angélogologie zoroastrienne. L'herméneutique de l'être fait droit à un troisième monde dont les philosophies du concept étaient impuissantes à fonder l'ontologie : entre le monde intelligible et le monde sensible il y a le *mundus imaginabilis*, un monde parfaitement réel, non point l'« imaginaire » auquel en sont réduites nos philosophies exotériques, mais un monde qu'il faut désigner par un terme propre : l'*imaginabil*. Sohrawardî eut conscience de fonder par l'ontologie de ce « tiers monde » la réalité objective des révélations des prophètes, des visions des mystiques, des événements de la Révélation, et le thème en restera présent au long des siècles de la pensée iranienne.

Il est caractéristique que cette métaphysique de la Lumière identifie la Source primordiale de celle-ci avec ce que la théosophie zoroastrienne désigne comme *Xvarnah* ou « Lumière de Gloire ». De cette Source procèdent les hiérarchies archangéliques, dont la structure correspond ici à une synthèse de l'angélogologie zoroastrienne et des hiérarchies célestes du néoplatonisme de Proclus. Le motif même du *Xvarnah* offre des résonances et des prolongements inépuisables. Des recherches antérieures en ont homologué les formes de manifestation avec celles du saint Graal dans nos traditions occidentales. Aussi bien le motif du Graal, de la coupe mystique miroir-du-monde, figure-t-il dans l'épopée héroïque de l'ancien Iran, et il est présent dans l'œuvre de Sohrawardî, où il typifie le passage de l'épopée héroïque à l'épopée mystique qui est un fait capital de l'histoire culturelle de l'Iran. C'est ce passage même qui s'annonce

dans un cycle de brefs romans initiatiques, composés presque tous en persan, et dont la richesse des symboles permet à Sohrawardî de conduire son lecteur au terme de son désir, mieux encore que ses grands ouvrages systématiques. L'auteur insiste spécialement sur deux romans spirituels, dont l'un a pour contexte la geste mystique iranienne, et dont l'autre s'ordonne à la geste gnostique en général.

La tradition « orientale » de Sohrawardî est demeurée active en Iran jusqu'à nos jours; elle eut une grande influence en Inde à l'époque de la réforme religieuse de Shâh Akbar.

Ces deux premiers livres de l'ouvrage présentent ainsi un double aspect essentiel de la gnose islamique, telle que l'a configurée l'esprit de l'Islam iranien. Au moment où des découvertes récentes ont donné un nouvel essor aux études gnostiques, aussi bien dans le domaine de l'ancien gnosticisme que dans le domaine de la gnose juive, ces recherches viennent à leur heure.

ARGUMENT DU LIVRE III

Le Livre III est tout entier consacré au soufisme iranien, tel qu'il ressort de l'œuvre d'un très grand maître, Rûzbehân Baqlî Shîrâzî (1128-1209), contemporain de Sohrawardî, le *shaykh al-Ishrâq*, mais, tandis que celui-ci est un homme du Nord de l'Iran, Rûzbehân est un homme du Sud, du Fârs, c'est-à-dire de la « Perside » ou Perse proprement dite.

Son œuvre et sa doctrine sont éminemment représentatives de la spiritualité du soufisme iranien, principalement quant à ce qui le différencie d'un ascétisme chrétien traditionnel. Le phénomène de la « conscience malheureuse », dont la dénomination nous est familière depuis Hegel, relève en propre de la phénoménologie de la conscience chrétienne, même si de nos jours celle-ci se veut de plus en plus « présente au monde » par honte d'être malheureuse, ou dans l'espoir de l'être moins. Le soufisme se trouve, certes, lui aussi devant une opposition à surmonter, mais les termes de l'opposition diffèrent de ceux qui font ou qui ont fait le malheur de l'homme chrétien. Celui-ci s'est trouvé écartelé par l'opposition entre le péché et la grâce justifiante, le croire et le savoir, plus trivialement entre le « mysticisme » et la « sensualité », plus abstraitement entre la vérité de fait historique et la vérité intérieure, l'objet de la foi incarné dans l'histoire et la réalité spirituelle non conditionnée par le temps, la littéralité du donné révélé et la signification spirituelle, etc. A tel point qu'avec la sécularisation d'un état de choses

post-chrétien, la maladie n'a fait que changer de nom. La sociologie succède d'autorité à la théologie, avec l'assistance de la psychanalyse. On ne parle plus de péché, mais de complexe de culpabilité, de frustration...

Quant au soufi, ce n'est ni un pécheur, ni un malade, ni un frustré; il ne ressent pas le besoin d'une « justification ». C'est un étranger, un exilé, et ce à quoi il aspire, avec les gnostiques de partout et toujours, c'est à se retrouver chez lui, et partant à rencontrer le guide qui lui montrera la voie par laquelle revenir *chez soi*. Tel est pour lui le sens de la prophétologie : la Loi religieuse (*shari'at*) révélée par le Prophète ouvre la voie intérieure (*tarikat*) conduisant à la Vérité spirituelle (*haqiqat*) qui, personnellement vécue et réalisée, fait du soufi un homme libre. La profession mystique ne s'oppose pas à la révélation prophétique : elle en est l'accomplissement, parce qu'elle en est la vérité secrète. En l'absence de cette vérité ésotérique, ne subsiste qu'un monothéisme (*tawhid*) abstrait. Seule surmonte celui-ci l'idée, ou mieux dit l'expérience vécue de la *théophanie*. L'essence divine est inconnaissable; mais les opérations divines sont autant de *théophonismes* qui en manifestent les attributs. La manifestation théophanique n'est point une incarnation divine; la perception théophanique est une perception de l'amphibolie (*iltibâs*), du double sens de tout être manifesté, qui simultanément voile et révèle l'invisible. Privé de la conscience qui gouverne cette vision, on reste dans le monde de la dualité, le monde des oppositions; le pieux croyant aussi bien que le théologien dogmatique sont alors, au fond, des polythéistes qui s'ignorent.

Or, ce n'est pas en se détournant du visible et du sensible que cette conscience peut éclore. Le visible doit être perçu comme un voile, et transformé en un miroir. Dans la somme des expériences humaines, il en est une privilégiée, qui seule peut conduire à vivre cette transfiguration, et c'est celle de l'amour humain pour un être de beauté : commotion et extase de l'âme devant la théophanie. Rûzbehân imprime une orientation décisive au soufisme, en distinguant d'une part le cas des pieux ascètes pour qui l'amour humain n'a pas été aux prémices de la voie spirituelle, et d'autre part le cas de ceux pour qui l'amour humain est aux prémices de l'amour divin, parce qu'il s'agit d'un seul et même livre, celui d'un seul et même amour, mais qu'il faut apprendre à en lire le texte. Seuls ces derniers, dont Rûzbehân typifie le cas par excellence, méritent d'être désignés comme *Fidèles d'amour*, en raison de leur affinité avec les *Fedeli d'amore*, compagnons de Dante. Sur cette voie même, Rûzbehân ne craint pas de figurer comme un *malâmâtî*, comme l'un de

ceux qui volontairement, pour dissimuler la pureté de leur visage intérieur, assument à l'occasion une conduite encourageant le blâme officiel. De ce point de vue, il peut être considéré comme le précurseur d'un autre shîrâzi célèbre, le grand poète Hâfez, dont les soufis iraniens ont toujours su lire le *diwân* comme un memento mystique.

Rûzbehân rédigea, à la demande d'un ami, un « journal spirituel » qui apparaît comme un document inappréciable dans l'ensemble de la littérature mystique de tous les temps (il permet d'évoquer certains des *Memorabilia* de Swedenborg). C'est le journal de ses visions et de ses songes depuis l'âge de quinze ans. Rûzbehân s'y révèle comme ayant été, dès l'enfance, doué d'une puissance émotive et d'une aptitude visionnaire exceptionnelles. A quinze ans il abandonne sa maison. Une vision lui révèle son rang secret dans la hiérarchie mystique. Puis les visions prestigieuses se succèdent : visions d'anges et d'êtres de beauté, de paysages en fleurs, d'aurores rougeoyantes... Tous les livres de Rûzbehân sont écrits dans une langue très personnelle, vibrant d'un lyrisme extatique continu qui n'en rend pas toujours aisée la lecture. Il reste que ce journal autobiographique nous fournit la base expérimentale, pour cerner les étapes et les épreuves par lesquelles la dialectique d'amour conduit, sur la voie des théophanies, au *tawhîd* ésotérique.

La première épreuve est l'épreuve du Voile. Rûzbehân est sans doute ici dans la grande tradition du soufisme, mais il y apporte une intuition très personnelle et extraordinaire, marquant un sommet à la fois de la mystique expérimentale et de la mystique spéculative. Le « Trésor caché » a produit le monde afin d'être connu et de se connaître dans les créatures. L'Esprit est l'instauration primordiale par laquelle subsistent les Esprits-saints, c'est-à-dire les individualités spirituelles prééternelles des êtres. Sans doute chaque atome d'être est-il un *oîl* tout entier absorbé dans la contemplation de la Lumière qui lui donna origine. Mais l'Être Divin éprouve alors de la jalousie à l'égard de soi-même : en s'objectivant à soi-même, en se révélant, il n'est plus identiquement son propre témoin à soi-même ; il a un témoin en dehors de lui-même, un *autre* que lui-même. Et c'est le premier Voile. Aussi l'Être Divin cherche-t-il à se reprendre à lui-même ; il détourne cet Esprit de Le contempler, et renvoie sa créature à la contemplation d'elle-même. Cette vision d'elle-même par soi-même est le second Voile. L'épreuve du Voile est le sens même de la Création : la descente des Esprits-saints dans la condition terrestre n'a d'autre fin que de les conduire à l'issue victorieuse de cette épreuve.

Pour cela, il faut que le mystique découvre sa connaissance de

soi comme étant le propre regard dont Dieu se contemple, comme étant soi-même le témoin par lequel Il s'atteste soi-même. Alors le voile devient miroir. Mais chercher au-delà du Voile, c'est, dit Rûzbehân, tomber dans la « démence de l'inaccessible ». Un monde *autre* que lui-même, Dieu ne l'a jamais regardé depuis la Création; il l'a en horreur. Ceux qui atteignent à la conscience de témoins, sont les yeux par lesquels Dieu regarde encore le monde, et par là même aussi le « concerne » encore. Ils peuvent être ignorés de tous, mais c'est grâce à eux que le monde peut durer. Beaucoup mieux qu'un rôle social, ces mystiques remplissent une fonction de salut cosmique. L'intuition d'un Rûzbehân est ici fort proche de celle d'un Maître Eckhart. Le regard par lequel je connais Dieu, n'est point autre que le regard par lequel Dieu me connaît. Et c'est le secret des visions théophaniques par lesquelles Rûzbehân progresse vers le *tawhîd* ésotérique.

Cette progression, c'est la dialectique d'amour qui l'assure, car elle seule découvre l'identité du témoin et du témoigné, du contemplant et du contemplé. Elle remplit tout un ouvrage en persan qui est peut-être le chef-d'œuvre de Rûzbehân : *Le Jasmin des Fidèles d'amour*. « Avec les yeux du cœur je contemplais la beauté incréée; avec les yeux de l'intellect, je m'attachais à comprendre le secret de la Forme humaine. » Si la dialectique d'amour dévoile le secret des théophanies, c'est parce que la théophanie est par essence le « phénomène du divin » dans la *beauté*. Notre époque de « démythisation » s'est si bien acharnée à « désacraliser » la beauté, que ce sentiment du *numineux* en présence de la beauté peut lui apparaître comme quelque chose d'étrange, sinon d'étranger. C'est, en revanche, un sentiment fondamental chez tous nos Fidèles d'amour iraniens. Il l'est non moins chez un Ibn 'Arabî, qui pendant huit siècles influença toute la spiritualité islamique, et qui est un des plus illustres témoins de cette religion mystique de la beauté comme suprême attribut divin.

Rûzbehân fait sienne la thèse néoplatonicienne : « Dès avant l'existence des mondes, l'Être Divin est soi-même l'amour, l'amant et l'aimé ». Il se trouve immédiatement devant le grand problème agité dans les cercles soufis depuis l'origine : convient-il d'employer le mot d'amour à l'égard de Dieu? *Qui* aime le mystique, lorsqu'il parle de son amour pour Dieu? Tout le livre du *Jasmin* répond à ces questions, en une suite de chapitres analysant d'une part le sens prophétique de la beauté, contemplant le prophète de l'Islam comme prophète de la religion de la beauté, et d'autre part dévoilant, avec toutes les ressources d'une inspiration platonicienne, la source prééter-

nelle de l'amour, pour orchestrer les grands thèmes du Témoin éternel et de la Fiancée éternelle. Déjà Sohrawardî nous avait mis sur cette voie de la transfiguration de l'Éros. Ici également l'amour ne se transfère pas d'un *objet* à un autre *objet*, d'un objet humain à un objet divin; c'est une métamorphose du *sujet* qui s'accomplit. D'où la typification de cette métamorphose dans le couple de Majnûn et Layla (les Tristan et Yseult de l'épopée mystique en persan comme en arabe). Au paroxysme de son amour, Majnûn devient le « miroir de Dieu ». C'est Dieu même qui, dans le regard de l'amant pour l'aimée, contemple son propre visage éternel.

C'est cela atteindre à la vision de la vision, à ce *tawhîd* ésotérique de l'identité pour lequel il n'y a plus ni $I + I$, ni $I = I$; mais $I \times I = I$. Il peut alors arriver que, dans l'ivresse de la transconscience, le mystique profère la célèbre outrance d'al-Hallâj : *Anâ'l-Haqq* (Je suis Dieu). Le cas d'al-Hallâj a préoccupé Rûzbehân tout au long de sa vie; il a prodigué les explications et les excuses de sa célèbre « locution théopathique ». Aussi bien est-ce à Rûzbehân que nous devons la conservation d'une œuvre d'al-Hallâj, dans son volumineux « Commentaire des paradoxes des soufis », dont nous avons édité naguère le texte persan, et qui est une véritable Somme du soufisme de son temps.

ARGUMENT DU LIVRE IV

Le Livre IV reprend la question amorcée déjà au cours du Livre I, à savoir celle des rapports entre le shî'isme et le soufisme. Les œuvres de quatre grands auteurs des XIV^e et XV^e siècles de notre ère (le second d'entre eux restant malheureusement anonyme) sont étudiées au cours des quatre chapitres composant le présent livre.

I. Le premier est consacré à Sayyed Haydar Âmolî (né en 720/1320; mort après 787/1385-86), dont l'œuvre considérable, maintes fois citée chez les auteurs plus tardifs, était restée inédite jusqu'ici. Nous avons récemment procuré l'édition de deux de ses traités composant une véritable Somme de philosophie shî'ite; pour beaucoup d'autres, hélas! nous n'avons pu encore retrouver de manuscrits. Haydar Âmolî est un homme du Nord; il passe la première moitié de sa vie dans son Tabarestan natal, province qui fait aujourd'hui partie du Mazandéran, sur la rive sud de la mer Caspienne. Celles de ses œuvres qui nous ont été accessibles jusqu'ici, nous fournissent elles-mêmes les éléments d'une émouvante autobiographie spirituelle,

particulièrement typique d'un spirituel iranien. Issu d'une grande famille shf'ite du Tabarestan, Sayyed Haydar, après avoir étudié notamment à Ispahan, vit jusqu'à l'âge de trente ans une jeunesse brillante et comblée. Il est même le ministre de son souverain et par là même associé un moment aux péripéties de l'époque. Puis il passe par une profonde crise spirituelle qui le fait renoncer à toutes les ambitions mondaines de carrière, et le jette sur les routes en « pèlerin de Dieu », vêtu d'un pauvre manteau de soufi. Il se rend aux lieux saints shf'ites de l'Iraq où il passera toute la seconde période de sa vie, occupé à produire une œuvre aux dimensions massives.

De cette œuvre, on peut dire qu'elle marque un grand moment dans le développement de la philosophie et de la spiritualité du shf'isme; elle suffirait à nous montrer que la pensée shf'ite comme telle n'est point, comme le veulent quelques modernistes, une création politique de la période safavide. Et cette œuvre est par excellence au nombre de celles qui nous apportent une réponse à la grave question concernant les rapports originels entre shf'isme et soufisme. Sur une question aussi décisive pour la compréhension de la spiritualité islamique en général, le chercheur en sciences religieuses préfère laisser la parole aux intéressés eux-mêmes et se guider sur leur réponse. C'est pourquoi ici même, au cours du Livre I, on s'est déjà fortement inspiré des textes de Haydar Amoli.

Cette question donc, il l'aborde de front, parce que, semble-t-il, elle se posait pour lui et son entourage de façon particulièrement aiguë. Sa réponse est celle d'un ésotériste, pour qui le shf'isme est essentiellement l'ésotérisme de l'Islam. C'est pourquoi, selon lui, tout shf'ite qui se limite à l'exotérique, mutile l'enseignement même des saints Imâms. En revanche, les soufis, en professant l'ésotérique des révélations divines, s'avèrent comme étant les « vrais shf'ites ». Malheureusement ils ont oublié leur origine, et ils ont mutilé leur propre doctrine ésotérique, dans toute la mesure où ils en ont banni l'imâmologie. Sayyed Haydar veut en finir une fois pour toutes avec cette situation, en renvoyant dos à dos shf'ites vitupérant le soufisme, et soufis vitupérant le shf'isme. Il doit ainsi faire face sur plusieurs fronts : vis-à-vis du sunnisme légalitaire, vis-à-vis des shf'ites oublieux de l'ésotérique, vis-à-vis des soufis oublieux de leur origine et de ce qu'ils doivent essentiellement au shf'isme. C'est à une situation semblable que Mollâ Sadrâ Shîrâzî devra faire face, quelque deux siècles plus tard, et c'est la situation tragique à laquelle ont dû faire face respectivement les spirituels appartenant aux trois rameaux de la tradition abrahamique.

Pour mener à bien ce face à face, Sayyed Haydar se comporte

en disciple d'Ibn 'Arabî, à qui il se réfère à maintes reprises. Il applique une grande partie de son effort à marquer le passage du *tawhîd* théologique auquel ont convié les prophètes, au *tawhîd* ontologique auquel convient les « Amis de Dieu », à la suite des saints Imâms. Ces pages montrent à quel point la pensée de l'Iran shî'ite put s'assimiler l'enseignement théosophique d'Ibn 'Arabî, parce qu'elle y retrouvait son propre bien, et parce que les *Fosûs* d'Ibn 'Arabî étaient considérés comme relevant aussi du phénomène du Livre saint, puisque l'auteur en avait reçu du Prophète l'inspiration céleste. Cependant, malgré sa dévotion pour la pensée et l'œuvre d'Ibn 'Arabî, il est un point sur lequel Haydar Âmolî manifeste une opposition irréductible, à savoir le point qui pour un shî'ite décide du sens même de la prophétologie. Avec tous les shî'ites duodécimains, Haydar Âmolî professe que le Sceau de la *walâyat*, laquelle est l'ésotérique de la prophétie, ne peut être un prophète, à savoir Jésus, comme le voulait Ibn 'Arabî. Ce Sceau est et ne peut être que l'Imâmât mohammadien, en la personne du I^{er} Imâm comme Sceau de la *walâyat* universelle, et en la personne du XII^e Imâm comme Sceau de la *walâyat* mohammadienne. C'est aussi bien tout le sort de l'historiosophie shî'ite qui se joue là (une historiosophie dont le Livre VII montrera ici toute la portée), et Haydar Âmolî ne pouvait transiger.

Comme tant de ses confrères, Sayyed Haydar se signale par une aptitude particulière aux visions dans le *mundus imaginis*, aptitude qui va de pair avec son goût pour les diagrammes. Le diagramme d'une vision contemplée dans le ciel nocturne de Bagdad, illustre de façon frappante la structure du plérôme des « Quatorze Immaculés ».

II. Le second chapitre analyse un traité datant de la même époque, mais malheureusement resté anonyme, et qui commente amplement un célèbre *hadîth* rapporté du Prophète : « Le Qorân a un sens exotérique et un sens ésotérique ; à son tour, ce sens ésotérique a un sens ésotérique, ainsi de suite jusqu'à sept profondeurs ésotériques. » Le *hadîth*, en énonçant ainsi la règle d'or de l'herméneutique spirituelle, de l'intériorisation du sens de la révélation qorânique, nous reconduit au « phénomène du Livre saint », étudié amplement ici au cours du Livre I, comme étant le fondement sur lequel se décident le sens et la vocation même du shî'isme. De ce point de vue, notre traité se situe entre la grande œuvre herméneutique de Semnânî étudiée plus loin, et celle de Haydar Âmolî qui a consacré à l'herméneutique spirituelle shî'ite du Qorân une œuvre monumentale en six grands volumes. Notre traité pose très bien le problème en termes qui sont familiers à tous les herméneutes de la tradition

abrahamique : que représente le texte révélé dans une langue déterminée et à un moment déterminé, par rapport à la vérité éternelle qu'il énonce ? Comment rendre compte du passage du Verbe divin à son articulation humaine ?

L'objection prévisible est en effet celle-ci : si le Verbe divin est éternel, si corollairement les événements qu'il révèle sont éternels, qu'en est-il alors de la notion d'événement ? Notre auteur écarte l'objection en lui opposant précisément l'idée d'un événement éternel, à propos duquel l'*avant* et l'*après* ne se posent pas en termes du temps quantitatif irréversible de l'histoire chronologique. Si le phénomène du Livre marque l'irruption du Verbe divin dans le temps, son herméneutique spirituelle (*ta'wil*) le reconduit à un temps qui n'est pas celui de l'histoire. On voit ici à l'œuvre l'herméneutique du Livre : c'est elle qui a conduit nos penseurs à affronter et à dominer le problème du temps historique.

Quant aux sept profondeurs ésotériques, elles sont respectivement fixées par une désignation du Livre empruntée au Qorân lui-même. Chaque désignation correspond à un degré de signification et par là même se rapporte au groupe de personnes dont le niveau de compréhension correspond à ce degré. L'herméneutique est ainsi inséparable de l'anthropologie philosophique ; nous vérifierons ci-dessous encore à deux reprises cette connexion fondamentale, caractéristique d'une spiritualité fondée sur les différents niveaux de signification et de compréhension du Livre saint.

III. Le troisième chapitre étudie une œuvre herméneutique de Sâ'inoddîn Ispahâni (830/1427), auteur qui appartient à toute une dynastie familiale de penseurs et de spirituels shî'ites. L'œuvre en question interprète un verset qorânique particulièrement énigmatique : « L'Heure devint imminente et la Lune se fendit » (54 : 1). Notre auteur nous présente en quelque sorte un exercice d'herméneutique pratique, illustrant admirablement la connexion rappelée ci-dessus entre l'anthropologie et l'herméneutique, entre les modes d'être et les modes de comprendre, entre les niveaux de compréhension et les individus qu'ils concernent. C'est ainsi que l'herméneutique de ce verset à ses différents niveaux de signification, permet à l'auteur d'esquisser une *typologie* religieuse, englobant toutes les formes de conscience alors représentées en Islam. Suivant l'ordre d'une pénétration ésotérique croissante, on a successivement les juristes et les traditionnistes (les spécialistes du *hadîth*), les philosophes de l'Islam (ici les scolastiques du *Kalâm*), les péripatéticiens, les *Ishrâqiyyân* ou platoniciens continuateurs de Sohrawardî, les soufis, les Horoufis, les shî'ites. De nouveau nous sommes mis

ici, par l'auteur lui-même, devant le grave problème : y a-t-il une prophétologie, y a-t-il un soufisme, authentiquement possibles en l'absence de l'imâmologie sh'ite ? Les philosophèmes se présentent de telle sorte qu'il convient de parler d'une imâmologie qui n'ose pas ou qui n'ose plus dire son nom. Et c'est là un aspect dramatique dans l'histoire de la pensée sh'ite.

IV. Le quatrième et dernier chapitre du présent livre s'attache à l'œuvre et à la doctrine de l'un des plus grands maîtres de la spiritualité iranienne, 'Alaoddawleh Semnâni (736/1336) dont, par un paradoxe qui hélas ! n'est pas unique, l'œuvre (en persan et en arabe) est encore tout entière en manuscrits. Il appartient à la génération qui précède celle de Haydar Âmolî. Comme celui-ci il passe par une profonde crise spirituelle qui, de jeune page du souverain mongol Argoun, fait de lui un soufi. Sa doctrine se situe dans la lignée de celle de Najmoddin Kobra (1221), le grand maître du soufisme d'Asie centrale qui, le premier, fut attentif aux photismes colorés dont l'*aura* se manifeste à la conscience spirituelle des mystiques.

La doctrine de Semnâni se caractérise par une herméneutique poussant jusqu'à l'extrême limite une intériorisation radicale des données qorâniques. La connexion relevée ci-dessus entre l'herméneutique et l'anthropologie, entre les degrés de signification et les niveaux de compréhension, se modalise ici en se conjuguant, d'une façon très originale, avec la théorie des phénomènes de lumières colorées perçues dans le *mundus imaginalis*. Parallèlement, la succession des prophètes, dont l'idée réactive en Islam la prophétologie du *Verus Propheta* professée par le judéo-christianisme primitif, est également ici radicalement intériorisée. L'intériorisation s'opère en effet par une physiologie de l'organisme subtil, caché sous l'enveloppe du corps physique de l'homme. Les centres ou organes de cette physiologie subtile (*latîfa*) sont au nombre de sept : ce sont, non pas comme pour Schiller les « astres de ton destin », mais les « prophètes de ton être ». Chacune en effet typifie un prophète, depuis l'« Adam de ton être », en passant par l'« Abraham de ton être » jusqu'au « Mohammad de ton être ». Chaque *latîfa* possède une *aura* ou lumière colorée qui lui est propre ; la perception de cette *aura* annonce au mystique le degré de croissance de son corps subtil, c'est-à-dire de son corps de résurrection.

Toutes les données qorâniques relatives aux différents prophètes doivent alors être perçues comme se rapportant à l'organe ou centre subtil qui lui correspond. La typologie qui, chez Sâ'inoddin Ispahâni répartissait les niveaux de compréhension entre plusieurs groupes de personnes, est donc ici radicalement intériorisée ; ces niveaux se rapportent aux centres ou organes

subtils de chaque spirituel. Dominant l'appareil des sept *latîfa* des « prophètes de ton être », il en est une autre à laquelle Semnâni fait mystérieusement allusion à plusieurs reprises, et qu'il désigne, du nom même de l'Ange de la connaissance et de la révélation, comme *latîfa jabra'êlîya*, l'« ange Gabriel de ton être ». Or, c'est à ce sommet de l'anthropologie mystique que l'on entrevoit, chez Semnâni, le secret d'une imâmologie qui, ici encore, n'ose pas ou ne veut pas dire son nom.

Quant aux sept *latîfa*, Semnâni analyse et décrit en détail les agents et influx cosmiques qui les constituent. C'est une vision grandiose, riche de tradition et en même temps très personnelle. Le mystique Semnâni s'avère comme un profond métaphysicien, dont le système appellerait maintes comparaisons. C'est pourquoi l'œuvre de Semnâni s'avère comme un moment capital non seulement pour la culture spirituelle de l'Iran, mais aussi pour l'ensemble des recherches en métaphysique et en mystique.

Le tome IV contiendra le livre V (*L'École d'Ispahan*) ; le livre VI (*L'École shaykhie*) et le livre VII (*Le Deuxième Imâm et la chevalerie spirituelle*), ainsi qu'un index général.

Livre III

RÛZBEHÂN BAQLÎ SHÎRÂZÎ
(522/1128-606/1209)

ET LE SOUFISME DES FIDÈLES D'AMOUR

CHAPITRE PREMIER

Soufisme et quiétude de l'âme

La sourate qorânique de l'Aurore énonce cette invite : « O âme pacifiée, retourne à ton Seigneur, agréante et agréée » (89 : 27-28). La comparaison des commentaires qui ont été donnés de ce verset en Islam nous éclaire au mieux sur la différence de l'éthos qui, chez le croyant musulman et chez le chrétien, correspond respectivement au sentiment de la paix de l'âme. Et en Islam même, les commentaires écrits par les mystiques et les spirituels en marge de ce verset, sont également les mieux à même de nous faire saisir le contraste entre la religion intérieure du soufisme, sa gnose mystique, et les conceptions de la religion légale, lorsque celle-ci refuse toute place à l'« ésotérisme », c'est-à-dire à l'intériorité des « âmes intérieures ».

Il va s'agir en effet, dans le présent livre, de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz (522/1128-606/1209), l'un des spirituels les plus représentatifs du soufisme iranien, mais d'un soufisme non shî'ite. De même que l'on s'est déjà référé à lui au cours des pages qui précèdent, de même il y a eu déjà, et il y aura encore, occasion de rappeler l'inévitable question des rapports du shî'isme et du soufisme. Sur ce point Haydar Âmolî nous dira l'essentiel (*infra* liv. IV, chap. 1). Que l'on veuille bien se reporter aux notions fondamentales de la prophétologie et de l'imâmologie shî'ites (*supra* liv. I) : celle de mission prophétique (*nobowwat*) et celle de *walâyat*. Ce mot, on le rappelle, désigne d'une part la qualification qui investit les douze Imâms comme objets de la dilection divine, comme « Amis de Dieu », et leur donne une fonction tutélaire à l'égard de leurs fidèles chez lesquels répond, d'autre part, un sentiment d'amour à leur égard, tel que l'imâmisme se révèle en son fond comme une religion d'amour. Nous avons déjà fait remarquer que, très brièvement

dit, la différence entre shî'isme et sunnisme, du point de vue théosophique, pourrait se ramener au fait que tout ce que la gnose shî'ite « intentionne » dans la personne de l'Imâm comme *pôle*, se trouve, dans le sunnisme, investi dans la seule personne du Prophète. Il en résulte un déséquilibre que l'on a déjà laissé entrevoir.

Un symptôme s'en découvre autour de la notion shî'ite fondamentale de *walâyat* dont on vient de rappeler le sens, dans le fait que le soufisme non shî'ite parle en général de *wilâyat*; ce mot y désigne un état d'intimité avec Dieu par renoncement à soi-même, et on a pris l'habitude, en Occident, de le traduire par « sainteté ». Mais alors poser la question des rapports entre *nobowwat* et *wilâyat* (se demander si le prophète est supérieur au « saint », ou si le « saint » est supérieur au prophète), en ignorant la détermination shî'ite des rapports entre *nobowwat* et *walâyat*, c'est tout simplement fausser l'ensemble de la prophétologie. La question se pose : comment la *wilâyat* subsiste-t-elle sans la *walâyat* ¹, ou comment s'y rattache-t-elle ? Elle doit bien s'y rattacher d'une manière ou d'une autre, puisque, à la racine de l'arbre généalogique de toutes les *tarîqat* soufies, à quelques exceptions près, on trouve finalement l'un des Imâms. Il en résulte une situation que l'on sera amené à caractériser plus loin comme celle d'« une imânologie qui n'ose plus dire son nom » (*infra* liv. IV, chap. III).

Dans cette situation subsiste une équivoque qui, pesant sur le *tawhîd*, sera sans cesse à surmonter. Comment l'Être divin, ineffable, imprédicable, se révèle-t-il à l'homme ? L'enseignement d'un Qâzî Sa'id Qommî nous a conduit à analyser ailleurs comment, dans la théosophie shî'ite, dérivant de l'enseignement même des Imâms, la Face que Dieu montre à l'homme est *eo ipso* la Face que l'homme montre à Dieu, et cette Face c'est elle l'Imâm ². En l'absence de cette Face, comme il en serait d'un christianisme sans Christ, le mystique reste exposé au paradoxe et à l'ivresse explosant dans le « *Anâ'l-Haqq* » (Je suis Dieu). Plus encore, la pratique même du soufisme suppose résolue la question de savoir s'il est possible qu'intervienne l'idée d'amour dans les relations entre Dieu et l'homme, entre l'homme et Dieu. Dans l'imâmisme, la Figure théophanique de l'Imâm est la médiatrice qui satisfait à la réponse. Or, nous verrons que c'est essentiellement à cette question que la spiritualité de

1. Sur cette question voir S. H. Nasr, *Le shî'isme et le soufisme ; leurs relations principielles et historiques* (in *Le Shî'isme imâmite*, colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968), Paris, P.U.F., 1970, pp. 215 à 233.

2. Sur cette réciprocité, voir notre étude : *Face de Dieu et Face de l'homme* (*Erano-Jahrbuch XXXVI/1967*, pp. 165 à 228).

Rûzbehân a dû faire face, et subsidiairement à la question de décider du rapport entre amour divin et amour humain.

Nous ne faisons ici que signaler cette situation. D'autres questions se poseront plus loin ou ailleurs. Il y a, par exemple, les termes sévères dans lesquels l'Imâm Rezâ s'est exprimé à l'égard de certains soufis. Il y a le fait que maints spirituels iraniens shî'ites parlent le langage du soufisme, sans être des soufis *ex professo*, si bien que la notion de *tasawwuf* ne suffit pas, *stricto sensu*, à recouvrir la notion de mystique en Islam. Il y a le fait que la prépondérance de la personne du shaykh peut apparaître comme une usurpation de la fonction de l'Imâm. Il y a le fait d'une métaphysique moniste, professée d'une manière outrancière par un certain soufisme et que récusent maints spirituels shî'ites. Mais nous laisserons de côté ici ces questions, pour n'envisager que le cas de Rûzbehân aux prises avec ses propres expériences et ses propres problèmes. Son cas est « fascinant » entre tous. Sans l'alourdir de commentaires comparatifs, ni d'un aperçu historique à partir des origines du soufisme, nous voudrions simplement faire en sorte que Rûzbehân nous communique la tonalité unique de son souffle, de son émotivité mystique, de ses expériences visionnaires, quelles que soient les difficultés, souvent redoutables, de son lexique et de son style; bref, faire en sorte qu'il justifie lui-même l'expression de « fidèles d'amour » que nous employons ici pour caractériser son soufisme. Certaines pages de son œuvre font peut-être entendre quelque chose d'unique dans toute la littérature mystique.

Il reste que, quelles que soient les différences entre soufisme shî'ite et soufisme non shî'ite, il y a un *éthos* commun à tout ce qui relève du soufisme. Cet éthos caractérise aussi bien la forme d'ésotérisme propre à l'Islam en tant que religion prophétique³. Il nous permet d'apprécier les affinités comme aussi les différences de situation à l'égard de ce qui en chrétienté constitue l'« ésotérisme chrétien ». Le phénomène Église en chrétienté fut tel que tout ésotérisme s'est développé en marge des Églises officielles pour constituer l'« Église intérieure ». Le soufisme n'est pas en marge; il est la tradition spirituelle de l'Islam, nous voulons dire le soufisme au sens très large du mot, non pas limité aux formes et aux pratiques non essentielles que les « modernistes » prennent comme prétexte pour le récuser et le rejeter, parfois avec fureur. Une tradition qui n'a même pas besoin d'archives; on a rappelé que certaines *tarîqat* n'ont

3. Cf. H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi*, Paris, Flammarion, 1958, pp. 101 ss.

laissé ou ne laisseront aucune trace matérielle visible. Car ce n'est pas de cela qu'il s'agit, mais de l'*éthos* qui s'oppose aux « volontés de puissance ». Un *éthos* où l'atteinte à la quiétude de l'âme peut apparaître comme le suprême paradoxe.

Le phénomène de la « conscience malheureuse », telle que la dénomination nous en est familière depuis Hegel, appartient en propre à la phénoménologie de la conscience chrétienne. Il est vrai que de nos jours certaine conscience chrétienne prétend être de plus en plus « présente à ce monde », dans l'espoir de se sentir de moins en moins « malheureuse ». Cela ne change rien au fait que l'idée d'une contradiction à surmonter, d'une absence à combler, d'un combat spirituel à soutenir, s'impose à l'horizon de toute la spiritualité du soufisme, et que les termes en opposition diffèrent profondément de ceux qui s'imposèrent à l'homme chrétien, du moins si nous en cherchons l'expression dans les enseignements de la dogmatique officielle. L'opposition entre le péché et la grâce justifiante, par exemple, ou entre la foi et la science (le « croire » et le « savoir »), sont pour nous des lieux communs, non moins que cette autre qui en découle et que l'on formule trivialement comme opposition entre « mysticisme » et « sensualité », parce que l'amour de Dieu serait exclusif de l'amour de la créature, parce que la beauté serait un piège démoniaque, et parce que l'ascétisme traditionnel dénonça par habitude toutes les hésitations sur ce point comme un réveil du « paganisme ». Ces oppositions ont été simplement enregistrées par nos sociologies laïcisées, qui eussent été en peine de faire plus. Dans un état social que l'on peut en bref qualifier de « postchrétien », sans doute ne parlera-t-on plus de péché, mais on parlera de « complexe de culpabilité ». Le symptôme n'est-il pas le même, et ne dénonce-t-il pas la même maladie de la « conscience malheureuse » ? Quant à apprécier certaine « largeur de vues », certaines accommodations serviles à ce que l'on appelle l'« esprit moderne », il suffit de considérer quelques manifestations de ce que l'on appelle encore par antiphrase « art sacré », pour comprendre que ce qui les inspire est loin d'être, comme au temps de la Renaissance, la nostalgie d'une beauté exilée du monde par le sentiment du péché.

A ces antinomies de notre éthique séculaire, il s'en ajoute d'autres, d'ordre plus spécifiquement intellectuel : par exemple l'opposition entre la vérité de fait historique et la vérité intérieure, l'objet de la foi historique et la réalité spirituelle non conditionnée par l'événement accompli dans le temps de l'histoire ; l'opposition entre la littéralité du « donné » révélé et sa signification spirituelle, entre la conscience dogmatique et la conscience qui perçoit toutes les données extérieures comme des symboles.

Ces oppositions sont des symptômes d'une portée si profonde qu'elles persévèrent là même où, par suite du phénomène de laïcisation de la conscience, l'on s'attendrait à leur disparition. C'est que sans doute elles dépendent elles-mêmes avant tout de la conscience que nous appelons historique; elles procèdent de la présupposition que c'est l'historicité matérielle de faits irréversibles qui est le critère de valeur, le garant de vérité. Jamais le poids de la conscience historique, qui pesa tragiquement sur tant de consciences chrétiennes depuis Origène, n'a été plus lourd que dans les philosophies sociologiques « post-chrétiennes ». Or, c'est dans un univers spirituel étranger à ces oppositions et présuppositions que résonne pour un soufi le verset qorânique : « O âme pacifiée, retourne agréante et agréée... » Il y a même quelque chose de stupéfiant, voire de dramatique, dans le fait qu'au cours des dialogues philosophiques menés de nos jours entre Orient et Occident, il soit exceptionnel que l'on aille au fond des choses. Il y a des refus et des affirmations qu'un soufisme conscient de lui-même, conscient de ce qu'il partage sans doute avec un très ancien christianisme, aurait occasion de formuler à l'égard d'un conformisme qui donne si bien le change sur lui-même qu'il réussit à se faire passer pour libérateur.

Le soufi n'a en rien la conscience de l'homme pécheur; il ne ressent pas le besoin d'une « justification ». C'est un *exilé*; et cette détresse, cette nostalgie, qu'il partage avec les gnostiques de tous les temps, fait que ce qu'il appelle de ses vœux, de toute la profondeur de son être, c'est un messager, un maître de vérité, un Guide spirituel, qui lui indique la voie à prendre pour revenir *chez lui*, car il n'est pas d'autre avenir désirable ni concevable pour lui que de retrouver le lieu de son origine, se retrouver *chez soi*. Sans doute, l'homme post chrétien n'est-il plus un « pécheur », mais il veut encore moins être un « exilé »; il veut être *chez soi* en ce monde; il continue cependant de pouvoir en être chassé à toute heure du jour et de la nuit, sans même avoir soupçonné la voie sur laquelle il sera alors jeté. Avec la notion du Guide s'identifie la notion de *prophète* (cf. l'ensemble de la prophétologie, *supra* liv. I). La fonction d'un prophète ne s'épuise pas dans celle du législateur, ou plutôt le sens de la *shari'at*, c'est d'ouvrir la Voie (*tarîqat*) vers la Vérité spirituelle retrouvée (la *Haqîqat*). Et c'est pourquoi si l'on a établi ailleurs un contraste entre religion prophétique et religion mystique⁴, pour le soufi la religion mystique est la *vérité*, le

4. Sur ce point, voir *ibid.*, pp. 62 ss., 84 ss. En revanche, cf. plus loin liv. IV, chap. iv. De même la Kabbale juive est la plus parfaite attestation de l'expé-

sens vrai de la révélation prophétique, de même que la fonction prophétique consiste à ouvrir au gnostique la voie du Retour (*ma'âd*).

Dès maintenant l'on entrevoit que ce qui s'est présenté dans le christianisme de plus en plus comme une opposition entre le sens dit naturel, c'est-à-dire la vérité historique, de la Révélation scripturaire, et son sens spirituel, ésotérique (avec cette aggravation que le plus souvent celui-ci a été confondu avec le sens allégorique, ou bien n'a été toléré par le magistère qu'à la condition de se limiter à une typologie qui ne cesse pas de se mouvoir sur le plan de l'historicité empirique), — cette opposition ne se présente pas au soufi comme un choix à faire, ni comme l'acceptation d'une suprastructure, mais comme un passage à accomplir, un passage dont dépend sa *naissance spirituelle*. Toute *exégèse* réelle, c'est-à-dire spirituelle, est un *exode* de l'âme. Parce que le soufi n'est pas asservi aux présuppositions de notre conscience historique, l'opposition qui s'est instituée pour nous entre vérité de fait contingente et vérité éternelle, se résout pour lui en un pèlerinage intérieur : de la *shari'at* à la *haqiqat*, en une transfiguration de la révélation littérale (*ta'wil*) par l'herméneutique du sens ésotérique (*ta'wil*), c'est-à-dire du sens qui réfère à des événements réels mais s'accomplissant sur un autre plan que celui que nous appelons Histoire.

La sociologie de l'Islam ne s'est pas condensée en un phénomène tel que celui que nous appelons Église. Un soufi n'entendrait absolument rien à un propos lui énonçant qu'il doit recevoir de « l'Église » la foi et partant la vie éternelle. Que la théologie, devenue athée, cède la place à la sociologie, la position du soufi restera celle d'un témoin accusateur. Il a ses ressources propres pour faire face à la rigueur normative de la conscience collective. Il lui substitue le lien personnel de l'initié avec l'initiateur, le lien avec le Guide, le *shaykh* ou le *pir*, ou bien, dans le shî'isme, avec l'Imâm, par excellence avec l'Imâm caché, ce qui correspond dans le soufisme au lien avec le Guide céleste personnel, celui que Najmoddîn Kobrâ appelle le maître invisible (*shaykh al-ghayb*), le Témoin dans le Ciel (*shâhid fi'l-samâ'*)⁵. Et il serait difficile de trouver un fondement plus

rience mystique fondée sur la religion prophétique, voir Gershom G. Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, trad. J. Loewenson, Paris 1966, en particulier pp. 320 ss., et index s. v. *debequt* et *kawwana*.

5. Cf. Fritz Meier, *Die Fawâ'id al-Jamâl wa-Fawâ'id al-Jalâl des Najm al-Dîn al-Kubrâ*, Wiesbaden 1957, pp. 189 ss. de la partie allemande, et § 83 du texte arabe, ainsi que H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2^e édit., Paris 1971, pp. 129 ss. (abrég. ici = *L'Homme de lumière*).

radical, garantissant mieux à tout jamais l'individualité spirituelle. Celle-ci, bien entendu, n'est pas le moi empirique que représente la notion de *nafs ammâra* (l'âme impérieuse, à l'appétit désordonné), mais ce que nos auteurs désignent comme l'« Esprit-saint » dans l'homme, le moi supérieur préexistantiel qu'il s'agit de délivrer ou de reconquérir. C'est précisément à ce but que tend tout le combat spirituel du soufisme : réduire *nafs ammâra*, la transformer en *nafs motma'yanna*, l'« âme pacifiée ». Aussi bien l'idée de cette transformation donne-t-elle au combat spirituel, notamment dans le soufisme iranien, une allure toute différente de celui qui est proposé par l'ascétisme chrétien traditionnel. Il y aurait plutôt lieu de comparer avec le bouddhisme mahâyâniste ; il est beaucoup moins question d'une destruction que d'une sublimation. Aussi est-ce à la lumière de la méthode et de l'objectif de ce combat spirituel que se peut entrevoir la manière dont se résout expérimentalement pour le soufi, la suprême opposition qu'il affronte avec la forme exotérique commune du dogme fondamental de l'Islam : le *tawhîd*. L'issue de ce combat marque le passage, la transformation du *tawhîd* exotérique en *tawhîd* ésotérique, autrement dit la métamorphose du monothéisme abstrait, tel qu'il est professé par la conscience naïve ou dogmatique qui superpose à la totalité des êtres l'*Ens supremum* (quelque chose comme $\infty + 1$). A l'extrinsécisme juxtaposant naïvement de l'être à l'être absolu, se substitue un rapport d'intériorité qui à la limite ne pourra s'exprimer qu'en paradoxes, en outrances ou « pieux blasphèmes » (*shath*)⁶.

Le monothéisme abstrait du *tawhîd* exotérique se résout par l'idée, ou mieux dit par l'expérience de la théophanie (*tajallî*). Se trouve alors posée toute la question des rapports entre l'Essence divine, les Attributs divins, les Opérations divines. En fait il s'agit d'un rapport d'identité : les Opérations divines (*af'âl*) sont des *théophanismes* manifestant les Attributs, eux-mêmes identiques à l'Essence. Tant que l'adepte n'a pas atteint cette conscience théophanique, il reste dans la dualité, le monde des oppositions, et c'est pourquoi le pieux croyant monothéiste aussi bien que le théologien dogmatique et dialectique ne sont au fond que des polythéistes qui s'ignorent. En revanche on ne parvient pas à la conscience théophanique en se détournant du visible et du sensible, mais en en prenant conscience d'abord comme d'un voile, puis en le transformant

6. Voir notre édition de Rûsbehân Baqlî Shîrâzî, *Commentaire sur les paradoxes des soufis* (*Sharh-e shathfiyât*), texte persan publié avec une introduction en français et un index (Bibliothèque Iranienne, vol. 12). Téhéran ; Paris, Adrien-Maisonneuve, 1966.

en miroir. On sort victorieux de l'« épreuve du voile », lorsque le voile devient « miroir théophanique » (*mir'ât-e tajallî*).

Dès lors s'institue un rapport nouveau entre la beauté incréée, archétype, et la beauté sensible. Au lieu du rapport négatif que nous avons l'habitude de considérer entre l'ascétisme chrétien et la conscience grecque de la beauté, il faudrait ici parler d'une valorisation qui confère à la beauté une fonction prophétique. Aussi bien tous les soufis, un Rûzbehân comme un Ibn 'Arabî, découvrent-ils un lien spécial de chaque prophète avec la Beauté comme attribut divin et théophanie par excellence. Et ce n'est pas une des moins fascinantes surprises que de découvrir le prophète de l'Islam, tel qu'il apparaît au soufisme, comme le prophète d'une religion de la beauté dont les sentences abondent en réminiscences platoniciennes.

Or, il n'y a pas de limite aux théophanies. L'âme trouve la quiétude en découvrant le secret des théophanies, et leur multitude la maintient en état de mobilité inquiète. L'invite « Retourne, ô âme pacifiée » ne doit pas tellement s'entendre d'un *Retour* qui adviendrait comme une conséquence de l'apaisement de l'âme, mais comme un Retour consistant dans cet apaisement lui-même et progressif. Aussi y a-t-il une certitude croissante dans la quiétude de ces inquiets, dans l'inquiétude de ces apaisés. Ils ignorent les vertiges de néant et d'absurde, les paniques qui précipitent les masses et les individus dans les refuges dogmatiques, religieux ou laïques, préparés à l'avance. Ce retour tel qu'Ibn 'Arabî le commente, n'est pas le retour à Dieu en général, à un Dieu collectif, mais à *ton* Seigneur propre. Il marque la désocialisation radicale du divin, l'individuation du rapport entre le Seigneur et son fidèle (*rabb* et *marbûb*), en corrélation avec le sentiment d'un enracinement préexistantiel, prééternel, de l'individualité spirituelle. L'Être Divin se manifeste à son fidèle dans une théophanie appropriée à son être tel qu'il existe en Lui prééternellement, et tel qu'il s'y révèle à soi-même en le manifestant. C'est cela le phénomène de l'individuation mystique (*tafrîd*), à la fois par annihilation (*fanâ'*) à la *nafs ammâra*, l'âme « impérialiste » aux instincts possessifs, et par surexistence (*baqâ'*) dans l'acte de la révélation de Dieu à soi-même. Là est la clef de tout ce que nous entendrons dire de la théophanie comme résolvant, dans le *tawhîd* ésotérique, l'aporie du monothéisme abstrait. Identité dans la différence, de Celui qui se révèle et de celui à qui il se révèle.

Or, il y a dans toute la somme des expériences humaines une expérience unique qui seule peut conduire à vivre et expérimenter cette identité : c'est celle de l'amour humain pour un être de beauté. Il s'agit d'une forme d'amour qui n'est

évidemment pas conditionnée par une fin sociale (la fondation d'une famille), et qui par une ascèse qui lui est propre s'est purifiée de tous les instincts charnels possessifs de la *nafs ammâra*, dont nous constatons le déchaînement sur le plan social exotérique. Un amour qui est essentiellement la commotion de l'âme et l'extase de l'âme devant la théophanie, c'est-à-dire devant la révélation de la beauté divine dans un être de beauté. Ce culte fut professé par un Ibn 'Arabî; il le fut par excellence en Iran par Rûzbehân et tous ceux de son école. Rûzbehân distingue en effet les pieux dévots, les ascètes mystiques (*zohhâd*) pour qui l'amour humain n'a pas été aux prémices de la Voie spirituelle⁷. Et puis il y a ceux pour qui l'amour humain a été aux prémices de l'amour divin, les *khawâss al-mahabba*, ceux que j'ai proposé de désigner en propre comme les *Fidèles d'amour* pour en marquer les affinités avec les *Fedeli d'amore*, au siècle de Dante.

Il y a ceci : le *tawhîd* ésotérique énonce une identité : l'Être divin est à la fois l'amour, l'amant et l'aimé. Or, seule peut acheminer à le comprendre, à le « réaliser », l'expérience de l'amour humain pour un être de beauté, parce que là seulement, à la limite de la perfection de cet amour, peut être vécue cette identité. C'est la limite à laquelle Majnûn, le héros de cet amour extatique, sait qu'il est Layla, et est si totalement absorbé par son image totalement intériorisée que, lui demande-t-on son nom, il répond : « Layla. » Loin donc qu'il y ait opposition entre l'*Éros* humain et l'amour divin, celui-ci ne peut être découvert et vécu que dans le premier. Mais c'est qu'également la beauté de Layla n'est pas *autre* que la beauté divine, puisqu'elle en est l'épiphanie. Sa beauté est un signe sacré (*âyat*), *sacramentum*. Pour atteindre à ce sommet, il faut, bien entendu, une transfiguration totale de ce qui porte couramment et vulgairement le nom d'amour. Cette transfiguration qui comporte un combat spirituel, un effort individuel secret que ne peuvent pas même soupçonner les pieux dévots, lesquels n'y voient qu'« esthétisme », c'est elle qu'ont affirmée en Iran tous les ménestrels de cette religion d'amour : Ahmad Ghazâlî, Awhadoddîn Kermânî, Fakhroddîn 'Erâqî, et tant d'autres. Parmi tous, une grande figure était restée à peu près inconnue jusqu'ici, et avec elle une œuvre restée longtemps inédite : celle de Rûzbehân Baqlî de Shîrâz. C'est de cette œuvre, image de toute une vie,

7. Cf. Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, *Le Jasmin des Fidèles d'amour* (*Kitâb-e 'Abhar al-'Ashiqîn*), traité de soufisme en persan, publié avec une double introduction et la traduction du chapitre premier, par H. Corbin et M. Mo'in (Bibliothèque Iranienne, vol. 8). Téhéran; Paris, Adrien-Maisonneuve, 1958, en particulier, les pages 96 ss. de notre Introduction française à ce livre.

si œuvre le fut jamais, que je voudrais indiquer ici quelques étapes, pour comprendre avec elle le phénomène proprement iranien d'une religion mystique de la beauté humaine, trouvant dans l'amour humain l'initiation à l'amour divin, et lui donnant la forme d'un Islam ésotérique.

L'exégèse que Rûzbehân nous donne lui-même de notre verset qorânique, nous avertit de ce dont il s'agit. Il l'entend comme un rappel à son origine, adressé à l'Esprit-saint qui est l'individualité spirituelle de l'homme. L'appel s'adresse à celui qui d'un bout à l'autre n'a point incliné à une autre vision que la vision de Dieu, à l'âme satisfaite de Lui par Lui, donc agréée auprès de Lui en raison de son élection prééternelle⁸. Mais l'originalité de la Voie suivie ici, c'est que cette vision de Dieu consiste non pas à se détourner de la créature, mais, dans la vision même de sa beauté, à voir directement (non pas à déduire), sans intermédiaire ni pause, la Beauté divine. Sur celui qui atteint à ce degré, déclare en commentant le même verset un disciple d'Ibn'Arabî, sur celui-là « est descendue la *Sakîna*, la *Quiétude*; il a été illuminé par la lumière de l'état de certitude, il a trouvé en Dieu l'apaisement de l'inquiétude⁹ ». Rûzbehân est représentatif par excellence de cette voie spirituelle; peut-être est-il le premier à l'avoir formulée avec tant de netteté et à en avoir recueilli les témoignages.

Parmi celles de ses œuvres qui ont survécu, figure un document d'une richesse visionnaire exceptionnelle : un *Journal spirituel*, le journal de sa vie intérieure, de ses rêves et de ses visions¹⁰. On ne trouve guère à lui comparer qu'un document semblable établi par le grand soufi d'Asie centrale, Najmoddîn Kobra¹¹, et en Occident le *Diarium spirituale* de Swedenborg. L'œuvre doctrinale de Rûzbehân est parsemée de perpétuelles réminiscences des faits évoqués dans son « Journal spirituel ». On peut dire que notre shaykh ne formule aucune doctrine qui n'ait pour base cette expérimentation personnelle. Et gardons-nous, si étranges que soient les faits, de parler de schizophrénie : il est remarquable de constater chez les mystiques dont le cas

8. Cf. Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, '*Arâ'is al-Bayân* (= *Tafsîr*, commentaire mystique du Qorân), Lucknow, 1301/1883, vol. II, p. 372. Sur cet ouvrage, cf. notre *Introduction* citée dans la note précédente, pp. 81 ss.

9. *Ibid.*, vol. II, p. 471. Quant au mot *Sakîna*, il est l'équivalent arabe de l'hébreu *Shekina*; on ne peut insister ici sur ce qu'il peut y avoir de commun entre les deux notions, et ce qui les différencie; cela demanderait toute une étude qu'il faudra pourtant entreprendre un jour. Cf. G. Scholem, *op. cit.* (*supra* n. 4), index s. v. *Shekina*.

10. Il s'agit de l'ouvrage intitulé *Kashf al-asrâr* (Le dévoilement des secrets), rédigé en arabe; cf. *infra* p. 22, n. 13.

11. Cf. les références données *supra* p. 14, n. 5.

est semblable au sien, une conscience établissant nettement la démarcation entre les événements *réels* vécus à l'état visionnaire, et les événements *réels* vécus dans la conscience de veille. Le *leitmotiv* de toute sa vie spirituelle est le désir de la vision : de la vision refusée à Moïse, accordée au prophète de l'Islam. C'est pourquoi celui-ci apparaît aux soufis comme le *Sayyed-e 'âshiqân*, le « prince des Fidèles d'amour ». Le don de cette vision, c'est cela la théophanie, mais la théophanie n'est donnée que dans et par le créaturel, sans que la divinité s'incarne en celui-ci : elle y entre « comme l'image entre dans un miroir ». Ce sera le grand souci de Rûzbehân d'écarter le malentendu perpétué par la malveillance ou l'impuissance des orthodoxes de l'Islam légalitaire. Une théophanie (*tajallî*) n'est pas une incarnation (*holûl*) ; nous ne pourrions rapprocher les deux concepts qu'à la condition de concevoir cette dernière comme une incarnation à la *forme* du corps humain, et à cette forme en sa beauté plastique parfaite, non pas à la *matière*, à la « chair ». Sans doute est-ce ce qui donne leur saveur « docétiste » à tant de déclarations soufies ; mais ce docétisme n'est rien de moins qu'un « réalisme du spirituel ».

Rûzbehân n'hésite pas à se donner comme un *malâmâtî*. Ce terme désigne les soufis qui ne craignent pas, voire recherchent, le blâme du conformisme officiel, car ils le portent comme un déguisement qui dissimule la pureté de leur visage intérieur. En ce sens, Rûzbehân peut être considéré comme le précurseur d'un autre Shîrâzî célèbre, un des plus grands poètes mystiques de l'Iran : Hâfez de Shîrâz. Il nous aide même à résoudre les méprises commises en Occident à l'égard de Hâfez. Alors qu'en Iran tous les soufis pratiquent son *Dîwân* comme une Bible mystique, on s'est demandé en Occident si ce *Dîwân* était à entendre au sens littéral ou en un sens mystique. A ce dilemme, Rûzbehân ferait face en rétorquant qu'il pose mal la question, parce qu'il la pose à la façon d'un choix entre le refus ou l'acceptation d'une incarnation matérielle. Or, il est une autre situation, celle que Rûzbehân désigne par le terme technique d'*amphibolie* (*iltibâs*). Pas de théophanie, sans un moment d'amphibolie. Celui qui l'a compris, aura trouvé la quiétude ; il ne craindra plus quelque ruse divine ; il ne quètera plus ni le refuge de la foi littérale, ni la certitude matérielle des faits sensibles. Il n'est pour lui qu'une certitude : celle que donne la vision de l'invisible, l'audition de l'inaudible. Lorsque est déchiffré le secret de leur connivence, l'amphibolie qui colore toutes les choses de ce monde n'est rien d'autre que leur intercorrespondance. Aussi bien nos deux termes, *amphibolisme* et *symbolisme*, proviennent-ils de la même racine grecque.

CHAPITRE II

Rûzbehân de Shîrâz

Rûzbehân est né en 522/1128 à Fasâ (ou Pasâ), ville située à quelque 140 kilomètres de Shîrâz, dans le Fârs (la Perside, la « Perse » proprement dite); il est mort à Shîrâz en 606/1209. Ce VI^e siècle de l'Hégire, douzième de notre ère, avec lequel coïncident presque les limites de sa longue vie, reste pour l'histoire spirituelle de l'Iran d'une importance capitale. Il est rare malheureusement d'en voir coordonnés les grands faits avec ceux qui en sont contemporains en Occident, tant notre anthropologie culturelle a encore à faire pour que soit concevable une phénoménologie intégrale de la conscience qui n'en omette aucune phase ni aucune région. C'est en ce XII^e siècle que Sohrawardî ressuscite la philosophie de l'ancien Iran, sa doctrine de la Lumière. C'est en 1164, au nord-ouest de l'Iran, qu'avec la proclamation de la Grande Résurrection à Alamût, l'Ismaélisme réformé se pose comme un Islam spirituel, une religion de salut personnel; ayant ainsi retrouvé la voie et le sens de ses origines, l'Ismaélisme pourra survivre à la tempête mongole, en revêtant, sans usurpation, le manteau du soufisme. En Transoxiane, un autre grand maître spirituel, Najmoddîn Kobrâ, imprime au soufisme une direction nouvelle, l'orientant vers une méditation attentive aux phénomènes de lumières colorées, perçues par le mystique au cours de ses états spirituels. Son école comptera des disciples prestigieux : Najmoddîn Râzî, 'Aztzoddîn Nasafi, 'Alâoddawleh Semnânî etc. En ce même siècle, à Neyshâpûr, dans le Khorassan, Farîdoddîn 'Attâr, élabore ses grandioses épopées mystiques en persan.

Tels sont les synchronismes permettant de situer spirituellement Rûzbehân de Shîrâz, qui quitte ce monde quelques années après qu'Ibn 'Arabî, abandonnant son Andalousie natale, se fait définitivement pèlerin de l'Orient, et y propage une théosophie

mystique d'une incomparable puissance, dont la doctrine d'amour présente bien des traits communs avec celle de Rûzbehân. Il s'en faut de beaucoup que nous puissions discerner dès maintenant la genèse de cette spiritualité soufie. Aussi bien n'est-ce pas cette genèse que nous avons à retracer ici, mais le cas personnel et exemplaire de Rûzbehân. Son expérience personnelle est formulée tantôt en arabe, tantôt dans une langue persane aussi personnelle que belle et difficile; elle nous livre le secret d'une âme qui a atteint la quiétude après avoir affronté la rigueur du *tawhîd*, son double piège du *tashbîh* et du *ta'tîl*, ce double piège qui est la hantise de la scolastique de l'Islam : n'échapper au danger d'assimiler la divinité aux créatures que pour la reléguer à l'état d'abstraction. Ce piège ne peut être évité que par l'accès au *tawhîd* ésotérique. Or, cet accès, Rûzbehân le trouvera par une expérience mystique portée à la limite, qui déborde le cadre des réminiscences platoniciennes décelables dans son œuvre. Elle le déborde, parce qu'elle est, dans son essence, la vérification mystique de la religion prophétique. Or, cette vérification postule elle-même une perception du *sens prophétique* de la beauté, conforme à cette sentence qui est une des maximes de prédilection du soufisme des fidèles d'amour « Dieu est beau, et il aime la beauté. » La beauté n'est pas un simple attribut divin parmi d'autres. Elle est l'Attribut essentiel. C'est pourquoi Dieu même est la source et la réalité de l'*Éros*, et en interdit une double désécration : celle du libertinage qui en est la profanation, et celle d'un ascétisme qui par calcul ou par un « misérabilisme » congénital en est la négation.

Pour suivre la carrière spirituelle de Rûzbehân, qu'il nous suffise ici de rapporter quelques traits de son extraordinaire « Journal ». Il s'y révèle comme ayant été, dès l'enfance, doué d'une puissance émotive et d'une aptitude visionnaire aussi exceptionnelle l'une que l'autre, abolissant la cloison étanche qui sépare du monde invisible l'humanité commune. La source de ses certitudes est là, non pas dans quelque construction théorique. Elle est la certitude expérimentale de présences nobles et douces, d'êtres de beauté, d'Ange, de prophètes et de saints, en l'intimité desquels vécut le shaykh de Shîrâz. Au cœur, ou au sommet : la vision répétée de Celui qui par essence est à jamais invisible, dont Moïse entendit le refus, et dont le prophète de l'Islam put cependant attester : « J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes¹². » C'est ce paradoxe qui est affirmé et vécu d'un bout à l'autre de l'expérience personnelle de Rûz-

12. Sur ce *hadîth* et l'expérience mystique dont il est l'inducteur cf. notre livre cité *supra* p. 11, n. 13 (abrég. ici = *Soufisme d'Ibn 'Arabî*), pp. 202 ss. et 274, n. 319.

behân, parce qu'aussi bien il n'est possible d'aimer d'amour qu'un être à la personne et au visage déterminés. Le Dieu aimé ainsi d'amour, doit prendre la forme du Compagnon éternel, du « Témoin dans le Ciel ». (C'est ici que le soufisme refait, le plus souvent, une imâmologie qui ne dit pas son nom.) Découvrir le *tawhîd* ésotérique, c'est précisément résoudre la contradiction insurmontable pour une philosophie objectivante ou une théologie s'exprimant en termes d'*objets*; la contradiction entre la transcendance, la transpersonnalité divine, et le fait de ces individualisations personnelles à la mesure de chaque âme aimante. Cette résolution c'est le secret même des théophanies, et l'initiation à ce secret n'est pas autre chose qu'initiation au mystère divin de l'amour, parce que ce mystère c'est l'identité de l'amour, de l'amant et de l'aimé.

Le « Journal spirituel » de Rûzbehân fut écrit par lui à la demande d'un ami. Il avait alors cinquante-cinq ans¹³; il en avait quinze, dit-il, au moment où commencèrent à se produire chez lui ces expériences mystérieuses. L'intervalle est long; cependant il tâche d'en cerner d'aussi près que possible le souvenir, et il écrit ceci : « Je suis né parmi des ignorants, des gens qui étaient la proie de l'ivresse et de l'erreur, grossiers et vulgaires, pareils à des ânes fuyant effarouchés devant un lion (Qorân 74 : 51). J'atteignis l'âge de trois ans, lorsque surgit cette question dans mon cœur : Où est ton Dieu et le Dieu des créatures ? Il y avait une mosquée à la porte de notre maison. Je vis un jour de jeunes garçons et leur demandai : connaissez-vous votre Dieu ? Ils me répondirent : On dit qu'il n'a ni pieds ni mains. Ils avaient en effet entendu dire chez leurs parents que Dieu Très-Haut est dépourvu de membres et d'organes. Lorsque j'eus posé cette question, je me sentis bouleversé d'émotion et me mis à courir. Il m'arriva quelque chose qui ressemblait aux lueurs soudaines du ressouvenir et aux brusques aperçus qui s'ouvrent à la méditation; en réalité je ne comprenais pas ce qui m'arrivait. » Peut-être l'entrevoyons-nous : face à l'affirmation où s'accordent le monothéisme abstrait et la philosophie d'un théisme rationnel, d'une divinité qui transcende toute figuration, qualification et personnalisation, il y a le mystique pressentant que l'Aimé éternel ne peut être sans visage; ce visage sera le secret qu'il devra taire avec pudeur, quand la révélation l'en aura bouleversé.

A partir de l'âge de sept ans, écrit maintenant Rûzbehân,

13. Pour plus de détails sur la biographie de Rûzbehân, cf. notre *Introduction au Yasmin* (*supra* p. 13, n. 4), pp. 30-79; sur son *Journal spirituel*, le *Kashf al-asrâr*, cf. *ibid.* pp. 86-87. Nous citons ici cet ouvrage d'après le manuscrit de Mashhad (Hikmat 931).

« mon cœur s'éprit de la pratique du *dhikr* et de la dévotion. Je me mis à la recherche de mon secret (*sirr*) ¹⁴ et en fis l'apprentissage. Ensuite voici que fit éclosion dans mon cœur l'amour de désir (*'ishq*), et je sentis mon cœur se fondre dans cet amour. Je passai tout ce temps en une profonde nostalgie, car à cette même époque mon cœur plongeait dans l'océan du ressouvenir de ma préexistence éternelle et dans la senteur des parfums du monde céleste. Plus tard firent éclosion en moi les brusques intuitions de fugitives extases, sans commotion physique, bien qu'une certaine douceur envahît mon cœur, tandis que les larmes ravageaient mes yeux... Je voyais tous les êtres comme autant de beaux visages, et tandis qu'ils se présentaient ainsi à moi, il m'en était inspiré le goût particulier de certaines retraites, de psaumes confidentiels (*monâjât*), de pratiques de dévotion et visites pieuses aux (tombeaux des) plus éminents d'entre les Shaykhs soufis. »

Et voici maintenant l'événement d'adolescence qui va décider de toute une vie. Rûzbehân atteint l'âge de quinze ans. Si dans la vision de tous les êtres s'offrant comme de beaux visages est déjà donné le trait dominant l'horizon intérieur de sa maturité, dans un autre trait nous reconnaissons l'aspiration dominante du soufi, sa vocation à l'état prophétique, à l'état de *Nabî*. L'adolescent perçoit une voix intérieure qui l'en persuade. Il résiste, car il ne lui semble pas que les infirmités physiques de l'humanité commune soient compatibles avec l'état de prophète. Et puis, ne lui a-t-on pas enseigné qu'après Mohammad il n'y aura plus de prophète ? Certes, mais le ravissement céleste du prophète Mohammad n'est-il pas le prototype de l'expérience que le mystique s'efforce de reproduire ? Et l'exégèse spirituelle du Qorân n'est-elle pas le renouvellement continu d'une herméneutique prophétique ? Ce problème, né et résolu en Islam avec le shîisme même, est également au cœur du soufisme, et c'est pourquoi pratiquement notre phénoménologie ne devrait jamais traiter isolément de ces deux formes spirituelles ¹⁵.

14. *Sirr* (secret, arcane, mystère), terme technique du soufisme que nous pouvons parfois traduire par « conscience subliminale » ou « transconscience ». Voir dans notre *Introduction au Yasmin*, p. 33, n. 60, la définition qu'en donne Rûzbehân. Comparer sa fonction comme *latîfa*, c'est-à-dire comme l'un des sept centres ou organes de la physiologie subtile, chez 'Alâoddawla Semnânî (*infra* liv. IV, chap. iv) et chez Najm Kobrâ (cf. *supra* p. 14, n. 5). Plus directement, ce que ce mot évoque pour un soufi, c'est « l'âme de l'âme » (*jân-e jân*), l'« Aimé intérieur » (*ma'shûq-e bâtin*).

15. Sur ces connexions : soufisme et religion prophétique, vocation à l'état de *nabî* (à distinguer du *nâbi morsal*, prophète « envoyé »), herméneutique ésotérique (*ta'wîl*) et shîisme, cf. *supra* l'ensemble du livre I et *infra* l'ensemble du livre IV, ainsi que notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 84 ss.

Un soir après le souper, le jeune Rûzbehân qui tenait jusqu'alors un petit commerce à Shîrâz, se lève de sa boutique; il se dirige vers un point du proche désert qui lui est familier, et là il entend soudain l'appel d'une voix très douce. Il gravit une colline et se trouve en présence d'un personnage d'une grande beauté, ayant l'apparence d'un shaykh soufi, qui lui adresse quelques mots concernant le *tawhîd*. Lui-même est incapable de parler, comprend à peine et est ravi hors de ses sens. Lorsqu'il revient à lui, une partie de la nuit s'est déjà écoulée; il retourne à sa demeure où il reste jusqu'au matin en proie à l'émotion et à l'inquiétude, aux soupirs et aux larmes. « J'étais stupéfait et bouleversé, écrit-il. Involontairement ma langue articulait : Ton pardon! Ton pardon! Puis cela s'apaisa. Il me sembla que cela avait duré des heures et des heures. J'attendis encore une heure. Finalement la violence de mon émotion fut telle que je jetai de côté mon coffre et fis un paquet de tout ce qu'il y avait dans le magasin. Je lacérai mes vêtements et m'en allai dans le désert. Je restai dans cet état pendant un an et demi, nostalgique, stupéfait, pleurant, transporté d'émotion. Chaque jour était marqué par de grandioses visions d'extase et par les visitations soudaines des mondes invisibles. Au cours de ces visions, les Cieux et la Terre, les montagnes, les déserts, les plantes, tout m'apparaissait comme à l'état de lumière pure. Ensuite, je connus un certain apaisement. »

Nous relevons ainsi le trait significatif de ces premiers événements vécus au seuil de la transconscience. Au moment où à l'adolescent, l'univers des êtres se présente transfiguré en visages de beauté, la première rencontre personnelle avec le beau messenger venu du monde invisible se produit comme un choc à propos du *tawhîd*, l'énoncé de la foi monothéiste. Lors de ce premier choc, Rûzbehân ne comprend pas encore ce qui lui est dit; en fait sa vie ultérieure et sa doctrine nous en instruisent. Il s'agit du secret même des théophanies, tel que l'unité affirmée par le *tawhîd* se multiplie elle-même dans chacune de ses apparitions, tout en restant unité (1×1), et tel que la Beauté incréée n'est à jamais visible que dans les visages de beauté qui la manifestent. Par ce secret, l'« âme pacifiée » accomplit « son retour à son Seigneur ». Les visions qui suivent dans les récits du « Journal spirituel », marquent les premières étapes de l'initiation à ce retour, étapes qui nous font en même temps connaître les figures-archétypes qui s'imposent à la conscience d'un soufi iranien. « Je me souviens encore de ceci, écrit Rûzbehân. Étant sur la terrasse de ma maison, je vis Dieu sous l'attribut de la puissance et de la majesté. Tout l'univers m'apparaissait comme une lumière éclatante, foisonnante, immense. Alors, du centre

de cette lumière il m'appela à sept reprises en langue persane : ô Rûzbehân ! Je t'ai élu pour la fonction d'Ami (*walâyat*), je t'ai choisi pour l'amour ; tu es mon ami, un amoureux de moi. Ne cède ni à la crainte ni à la tristesse, car je suis ton Dieu, et je prends soin de toi dans tout ce que tu te proposes. » Puis un autre événement se présente à la façon d'une véritable épreuve initiatique vécue à l'état visionnaire. « Cette fois il m'apparut dans ma vision que j'étais en la montagne de l'Orient, et je voyais là tout un groupe d'Ange. De l'Orient à l'Occident il y avait une vaste mer, et je ne voyais rien d'autre. Alors les Ange me dirent : Entre dans cette mer et nage jusqu'à l'Occident. J'entrai dans la mer et me mis à nager. Lorsque j'arrivai au ponant du Soleil, à l'heure de son déclin... je vis un groupe d'Ange sur la montagne de l'Occident ; ils étaient illuminés par la lumière du Soleil couchant. Ils me crièrent : Toi, là-bas ! nage et n'aie pas peur. Lorsque je parvins enfin à la montagne, ils me dirent : Nul n'a franchi cette mer, hormis 'Alî ibn Abî-Tâleb et toi après lui. »

Deux traits sont frappants dans ces événements d'initiation visionnaire. D'une part, une double référence : référence à la notion originellement shî'ite de *walâyat*, et référence au I^{er} Imâm du shî'isme qui apparaît ici comme le héros exemplaire du nouvel initié. D'autre part, la scénographie elle-même. Le périlleux voyage vers le couchant du soleil, la région des Ténèbres, c'est le thème de la Quête de la Source de la Vie. Deux grandes figures-archétypes dominent la légende : celle d'Alexandre et celle de Khezr (Khadir), tantôt formant couple avec le prophète Élie, tantôt identifié avec lui. Khezr atteint à la Source de la Vie et quiconque réussit comme lui à atteindre la lumière dans la région des Ténèbres, est un disciple de Khezr. Déjà les récits mystiques de Sohrawardî nous ont familiarisés ici avec le personnage et le rôle de Khezr (*supra* liv. II, chap. v). Précisons encore que, d'une manière générale, le rôle de Khezr, sa supériorité sur les prophètes-législateurs (il est l'initiateur de Moïse), reste incompréhensible en dehors de la prophétologie shî'ite et de sa doctrine de la *walâyat*. Il est même arrivé que certains shî'ites l'identifient avec l'« Imâm caché ». D'où, son rôle extraordinaire dans le soufisme, où il est le maître de tous ceux qui, indépendamment de tout contact avec un maître humain, antérieurement à toute affiliation historique passant par les générations successives d'une *tarîqat*, reçoivent leur affiliation directement de Khezr, qui est le maître de tous ceux qui sont sans maître extérieur (ceux que, dans le shî'isme, on appelle les *Owaysis*). Être un disciple de Khezr, comme l'ont été tant de soufis (et comme l'enseigne, chez Sohrawardî, le « Récit de l'archange empourpré »),

cela veut dire être et faire ce que lui-même a été et a fait ; par lui le soufi reçoit une affiliation directe au monde céleste, aux hiérarchies invisibles, une investiture ayant une précellence et signification transhistorique, puisque ne dépendant pas de la succession des générations humaines dans l'histoire au plan terrestre¹⁶. C'est au sens le plus profond de la Quête, le retour de l'âme pacifiée, l'atteinte à soi-même, à la contrepartie divine de son être dont Khezzr est un des symboles exemplaires.

Aussi bien deux visions de Rûzbehân vont amener successivement sa rencontre avec Khezzr en personne, puis la rencontre avec deux shaykhs qui sont à « l'image » même du pèlerin mystique et qui lui révèlent le rang ésotérique qu'il a maintenant atteint. Ayant atteint à la région des Ténèbres aux abords du « pôle », Rûzbehân, comme Khezzr, y trouve la lumière (la vision des Anges embrasés dans la lumière du soleil couchant) et la Source de la Vie sous l'aspect d'une Eau de lumière. L'initiation directement reçue de Khezzr prend ici non pas la forme de l'investiture de la *khirqâ*, comme dans le cas d'autres soufis, mais celle de la manducation d'un fruit. « J'étais à cette époque ignorant des hautes sciences théosophiques, et voici que je vis Khezzr. Il me donna une pomme dont je mangeai un morceau. Mange-la tout entière, me dit-il, c'est la quantité que j'ai mangée. Et il me sembla que du Trône jusqu'aux Pléiades il y avait une mer immense, et je ne voyais rien d'autre. C'était pareil à l'irradiation du Soleil. Alors ma bouche s'ouvrit malgré moi, et tout le contenu de cette mer de lumière y pénétra ; il ne resta pas une goutte que je n'aie absorbée. »

Voici alors l'autre vision qui vient consacrer cette phase d'initiation ; les figures symboliques y indiquent avec une extraordinaire éloquence le degré de la plénitude spirituelle atteinte. La totalité des créatures se révèle au visionnaire comme enclose dans une maison : il y a de nombreuses lampes qui répandent une vive lumière, et cependant un mur l'empêche de pénétrer jusqu'à elles. Alors il monte sur la terrasse de sa propre demeure ; il y trouve deux personnages très beaux, dans lesquels il reconnaît sa propre image. (Nous ne pourrions souhaiter illustration plus précise du thème de l'*image*, de l'*alter ego* céleste, développé précédemment ici autour de l'« histoire » du gnostique, liv. II, chap. VI, 1 et 4). Les deux personnages ont l'apparence de soufis et ils lui sourient affectueusement. Le visionnaire remarque une marmite suspendue, sous laquelle brûle un feu subtil et pur, sans fumée, alimenté par des herbes odoriférantes. A ce moment un

16. Sur la notion de « disciple de Khezzr » cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabi*, pp. 43-54.

des personnages déroule une nappe et en fait apparaître une écuelle de forme gracieuse et quelques pains de pur froment. Il brise l'un des pains dans l'écuelle et y verse le contenu de la marmite : une huile si subtile qu'elle apparaît comme une substance spirituelle. Puis, tous les trois ensemble consomment une sorte de repas de communion : « Alors l'un d'eux me dit : sais-tu ce qu'il y avait dans la marmite ? Non, dis-je, je n'en sais rien. — C'était de l'huile de la Grande Ourse que nous avons recueillie pour toi. — Lorsque je fus sorti de ma vision, je méditais là-dessus, mais je ne compris qu'au bout d'un certain temps qu'il y avait eu là une allusion aux sept pôles dans le plérôme céleste (*malakût*), et que Dieu m'avait imparti la pure substance de leur grade mystique, à savoir le rang des Sept qui sont invisiblement répartis à la surface de la Terre. Alors, je tournai mon attention vers la Grande Ourse, et j'observai qu'elle formait sept orifices, par l'ensemble desquels Dieu se montrait (*tajallî*) à moi. Mon Dieu, m'écriai-je, qu'est-ce que cela ? Il me dit : Ce sont les sept orifices du Trône. »

Rûzbehân, disciple de Khezr, sait donc désormais qu'il a pris rang dans la hiérarchie des sept *Abdâl*, sommet de la hiérarchie mystérieuse et invisible qui entoure le « Pôle », l'« Imâm caché » de l'époque, et sans laquelle la vie terrestre ne pourrait continuer de subsister. L'idée de ces hiérarchies qui apparaît originellement liée à une astrologie ésotérique, domine la théosophie du soufisme ; elle semble si inséparable de la gnose shî'ite elle-même, qu'elle a repris de nos jours, dans le shaykhisme, un rôle fondamental. Pour Rûzbehân, lui aussi, cette expérience initiatique est si décisive que, raconte-t-il encore, « chaque nuit je continuai ensuite d'observer ces orifices dans le Ciel, comme m'y poussaient mon amour et mon ardent désir. Alors voici qu'une nuit, je vis qu'ils étaient ouverts et je vis Dieu qui se manifestait à moi par ces orifices. Il me dit : Je me manifeste à toi par ces ouvertures ; elles forment sept mille seuils jusqu'au seuil du plérôme angélique (*malakût*). Et voici : Je me montre à toi par toutes à la fois. »

« Par toutes à la fois » : nous verrons dans quelques autres pages du « Journal » de Rûzbehân que là même est le secret de la coïncidence de l'unité et du multiple ; celui à qui il est donné de pénétrer ce qui est le secret même des théophanies, connaît aussi ce que veulent dire les Maîtres en parlant de l'« épreuve du Voile », et que triompher de l'épreuve c'est maintenir droit le regard comme le Prophète, lors de la vision au « lotus de la limite » (53 : 17) : que devant chaque vision théophanique le regard ne se détourne ni n'outrepasse. Ces quelques indications autobiographiques suffisent à nous faire entrevoir les traits

spirituels du grand mystique de Shîrâz. Ayant exposé ailleurs plus en détail les circonstances extérieures de sa vie, nous ne les rappelons ici qu'allusivement : les shaykhs près desquels il acquit ensuite sa formation théologique ; ses voyages en Iran, en 'Irâq, à la Mekke ; la foule des disciples venus de toutes parts s'initier près de lui au soufisme des fidèles d'amour ; le rôle que le *khânqâh* qu'il fonda à Shîrâz joua dans la vie spirituelle et sociale du sud-ouest de l'Iran, non seulement du vivant du Shaykh mais à travers ses descendants pendant plusieurs générations ¹⁷.

Il nous faut cependant citer encore deux traits particulièrement révélateurs de la personne du Shaykh Rûzbehân. On rapporte que le jour où il assumait pour la première fois ses fonctions de prédicateur à la mosquée de Shîrâz, traversant la foule pour monter en chaire, il entendit une mère donner ce conseil à sa fille : « Ma fille, garde ton voile, ne montre ta beauté à personne, de peur qu'elle soit ensuite méprisée. » Alors, Shaykh Rûzbehân se fit arrêter et dit : « O femme ! la beauté ne peut souffrir d'être séquestrée dans la solitude ; tout son désir est que l'amour se conjoigne à elle, car dès la prééternité, beauté et amour ont échangé la promesse de ne jamais se séparer. » (Leur séparation, c'était, on se le rappelle, le ressort dramatique du « Vade-mecum des fidèles d'amour » de Sohrawardî, *supra* liv. II, chap. VII, 3.) La suite du « Journal spirituel » de Rûzbehân nous le montre vivant dans la familiarité de visages de beauté céleste ; les termes par lesquels il les décrit, reparaîtront pour décrire la manière dont lui apparaissent les visages de beauté terrestre.

Un autre trait, nous révèle le tourment intime qu'éveille toute vision de beauté au cœur de Rûzbehân : la coïncidence de l'atteinte et de l'inaccessible, de la vision refusée à travers la vision accordée, de l'absence goûtée dans la présence, de l'inquiétude d'un encore au-delà dans la quiétude goûtée parfois ici-bas. D'instant en instant de cette simultanéité des contraires, l'âme accomplit son Retour, et il n'y a pas de relâche. Rûzbehân en formule l'aveu au cours de sa dernière maladie. Il avait été frappé d'une sorte d'hémiplégie. La maladie, loin de lui inspirer quelque souci d'y apporter remède, semblait n'éveiller en lui que le désir de l'aggraver. Un de ses disciples sans rien lui en dire fit le voyage du Caire, où il obtint des Trésors royaux une certaine quantité d'un baume destiné à guérir le shaykh. A son

17. Sur l'affiliation de Rûzbehân au soufisme, l'édification de son *Khânqâh* à Shîrâz, ses disciples et ses amis, les shaykhs de sa descendance, l'affiliation possible du grand poète mystique Hâfez de Shîrâz à l'Ordre ruzbehânien, le délabrement de son sanctuaire depuis le siècle dernier et le projet de restauration, cf. notre *Introduction au Yasmin*, pp. 50-79, et *L'Homme de lumière*, p. 166, n. 121.

retour à Shîrâz, s'étant présenté à celui-ci, il s'entend dire : « Mon enfant, que Dieu récompense ta bonne intention ! Mais maintenant, vois-tu, va à la porte du *khânqâh*. Il y a là gisant un pauvre chien galeux ; frictionne-le avec ce baume ; peut-être lui feras-tu du bien. Mais sache que la souffrance de Rûzbehân n'est pas de celles que l'on soulage avec un baume de ce monde. C'est une chaîne d'entre les chaînes de l'amour que Dieu a rivée à son pied, et elle le restera jusqu'au moment où il parviendra au bonheur de Sa rencontre. »

Il allait de soi qu'un être aussi émotif fût aussi un musicien, et ne pût adopter qu'une attitude positive à l'égard de la pratique du concert spirituel (*samâ'*) que nombre d'autres soufis ont tenue en suspicion. Rûzbehân en fut un adepte fervent jusqu'aux dernières années de sa vie. Mais voici qu'alors il n'eut plus besoin de l'intermédiaire des sons sensibles ; l'inaudible se faisait entendre de lui en une pure musique intérieure. Telle est la raison qu'il donna à un ami qui l'interrogeait sur les raisons de son abstention : « Désormais, lui dit-il, c'est Dieu même qui est en personne l'oratorio que j'écoute ; je m'abstiens d'écouter tout autre concert que lui-même. »

Tout se passe alors comme si le concert de voix suprasensibles qu'il percevait dans l'oratoire de son âme, il fût à même, par-delà la tombe, d'y faire participer un de ses amis et disciples les plus chers. Celui-ci, le shaykh Abû Bakr ibn Tâher Hâfez, restait en effet particulièrement inconsolable du départ de Rûzbehân. On tient de lui-même ce récit : « Chaque matin à l'aurore, nous procédions, Shaykh Rûzbehân et moi-même, à la psalmodie alternée du Qorân ; il psalmodiait une dizaine de versets, et moi la dizaine suivante. Quand il fut parti, je me sentis angoissé dans l'étau de la tristesse. A la fin de la nuit, je me levais et procédais à la Prière. Puis j'allais m'asseoir au chevet de sa tombe, et là je commençais la psalmodie du Qorân, tandis que coulaient mes larmes, dans la détresse que j'éprouvais à rester tout seul, séparé de lui. Or, voici qu'un matin j'entendis soudain la voix du shaykh ; elle semblait monter de la tombe, et voici qu'elle psalmodiait avec moi, par dizaines alternées, les versets du Livre. Cela dura jusqu'à l'heure où les Compagnons se réunirent ; alors la voix s'interrompit. Mais le même fait se répéta les jours suivants, et il en fut ainsi pendant un certain temps. Car un jour j'en fis la confidence à l'un de mes amis ; mais depuis lors, je n'entendis plus la voix du shaykh... »

CHAPITRE III

L'ennuagement du cœur et l'épreuve du Voile

La souffrance à laquelle faisait allusion Rûzbehân en disant à son trop dévoué disciple qu'elle n'était pas de « celles que l'on soulage avec un baume de ce monde », il nous est permis de l'entrevoir par la doctrine développée dans un petit livre où nous trouvons les prémisses nécessaires pour comprendre ce que Rûzbehân a voulu dire dans un autre ouvrage, entièrement consacré, celui-là, à la transmutation de l'amour humain en amour divin. Cette transmutation s'accomplit non pas tant dans l'objet que dans le sujet ; c'est une métamorphose de la vision, et elle est l'accès au *tawhîd* ésotérique. Le petit livre en question est un court traité que Rûzbehân a intitulé « Explication des voiles et des écrans dans les demeures spirituelles des mystiques » ou plus simplement « Livre de l'Ennuagement »¹⁸. L'inspiration lui en vint une certaine nuit, alors que, se réveillant, il perçut dans son cœur un appel de l'Ami divin à composer un livre sur la signification secrète des Voiles qui s'interposent entre l'Ami et ses fidèles, sur le parcours de leurs stations mystiques, lorsqu'ils franchissent les étapes marquées par leurs états spirituels, et que se manifestent à eux en phénomènes de lumière les Attributs divins ; cela, afin de les prémunir contre les pièges et les dangers, et de les aider à percevoir et à reconnaître le miracle qui s'accomplit subtilement en eux. Rûzbehân prend comme *leitmotiv* le propos attribué au Prophète : « *Il muage* sur mon cœur ; en vérité j'en demande pardon à Dieu soixante-dix fois par jour » ; propos qu'explicite cet autre : « Il y a pour les prophètes et pour les spirituels (*Awliyâ*) l'ennuagement de la

18. *Kitâb al-Ighâna*. Sur ce traité dont nous ne pouvons donner ici qu'un aperçu très sommaire, cf. notre *Introduction au Yasmin*, pp. 87-88. Nous citons ici d'après le manuscrit de Mashhad (Hikmat 661).

conscience intime (*sirr*, le « secret ») et le voilement des lumières. Et cela, c'est l'épreuve par laquelle Dieu les fait passer », c'est-à-dire l'épreuve du Voile. La méditation de Rûzbehân a produit ici en une quarantaine de pages d'une densité extraordinaire quelque chose comme une théosophie de l'Esprit, ce que dans notre terminologie nous pourrions appeler une phénoménologie de l'Esprit, à condition de n'y point mêler notre « sens de l'histoire », mais d'en saisir la pneumatologie axée entièrement sur une prophétologie.

Comme dans la plupart des théosophies du soufisme, l'exorde de la cosmogonie est formulé ici également sous le symbole d'une tradition célèbre où l'Être divin déclare de lui-même qu'il était un Trésor caché aspirant à être connu, et qu'il produisit la création afin d'être connu et de se connaître dans les créatures¹⁹. La première des figures de la cosmogonie de Rûzbehân n'est désignée ni comme la Première Intelligence (à la manière des philosophes avicenniens), ni comme *Nafas al-Rahmân* (le Respir du Compatissant, chez Ibn 'Arabî), mais comme l'Esprit. C'est par cette instauration primordiale de l'Esprit que subsistent tous les « Esprits-saints », c'est-à-dire les individualités spirituelles prééternelles des êtres constituant la « postérité de la Lumière sacrosainte ». De ces Esprits-saints, la Lumière divine primordiale se fit reconnaître dans une mystérieuse scène qui se joua dans la prééternité, lors de l'interrogation qu'elle s'adressait en eux à elle-même, en leur demandant : « Ne suis-je pas votre Seigneur ? », et qu'ils lui répondirent par une acclamation unanime. Et c'est pour ces Esprits-saints que furent créés les Voiles destinés à être pour eux l'Épreuve; la descente, le missionnement, de ces Esprits-saints dans la condition terrestre n'ont d'autre fin que de les conduire à l'issue victorieuse de cette Épreuve. Si l'épreuve du Voile recèle le sens même de la création, elle dénonce également le tourment secret que Dieu éprouve dans son être même.

Un premier voile n'est autre que le statut ontologique de ces Esprits-saints, car, bien qu'il ne faille nullement entendre ici un ordre de succession dans le temps quantitatif de la chronologie, il faut considérer que « tout d'abord » ils ne furent pas, et qu'« ensuite » ils furent évoqués à l'être. Le postulat est commun aux philosophes avicenniens : les êtres n'ont pas de par eux-mêmes suffisamment de quoi être; seul l'Unique a par soi-même de quoi être ce qu'il a à être. « Je ne dis pas, écrit Rûzbehân, que le non-être est quelque chose, mais que cette

19. Sur ce *hadîth* révélant la passion divine secrète, le « Soupir de Compassance » (*Nafas al-Rahmân*), cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 88 ss.

antériorité éternelle (donc éternellement présente) de leur non-être est pour cette réalité subtile (*latifa*) qu'est l'Esprit, le premier des Voiles. » C'est le Voile, peut-on dire, auquel s'originent tous les autres, puisque s'y originent toutes les méprises concernant le véritable Sujet de tout acte d'être. Il est donc à l'origine même de l'Épreuve du Voile.

Rûzbehân énonce alors une intuition extraordinaire. Chaque atome d'être différencié au sein de cette subtilité de l'Esprit primordial, est produit par un théophanisme qui manifeste un Attribut divin comme en une extase d'amour de Dieu pour soi-même. C'est pourquoi chaque atome d'être est un œil (*'ayn*) éclos de Sa lumière, un œil totalement absorbé dans la contemplation de cette Lumière qui lui donne origine. Mais alors Dieu éprouve une jalousie à l'égard de soi-même; en s'objectivant à soi-même, en se révélant, il n'est plus identiquement son propre témoin à soi-même; il a un Témoin (*shâhid*) « en dehors » de lui-même, c'est-à-dire « autre » que lui-même. Et c'est à cause de cette jalousie, par laquelle Dieu cherche en quelque sorte à se reprendre à lui-même, qu'il détourne l'œil de cet Esprit, sa création subtile primordiale, de Le contempler, Lui, et renvoie cette créature à la contemplation d'elle-même. « Alors elle se contempla soi-même, et s'absenta (ou fut occultée, *ghâbat*) de la contemplation de l'Être originel. Et cette vision d'elle-même par soi-même est pour elle le second Voile. »

Un second Voile qui s'origine au premier, lequel est la condition créaturelle elle-même. Nous voyons ici éclore la notion capitale du « Témoin-de-contemplation » (*shâhid*, cf. *infra* chap. v). Nous comprenons déjà qu'être renvoyé à la connaissance de soi, est l'épreuve par excellence dont on ne sort victorieux que si elle s'achève par une authentification expérimentale de la célèbre maxime : « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur. » Cette issue victorieuse de l'épreuve mettra fin à l'amoureuse jalousie divine qui, dans l'entre-deux, va provoquer la genèse des mondes. Dieu veut être connu par un Témoin, mais ce Témoin ne peut être *autre* que Lui-même; pour que ce Témoin reconnaisse cette identité, il faut qu'il passe par une répétition de la même épreuve, au cours de laquelle la jalousie divine cherche à l'égarer, à lui faire détourner le regard de Lui-même vers soi-même comme vers quelque chose d'autre, à oublier que, s'il est le Témoin des contemplations divines, c'est qu'il est cet « œil » même par lequel Dieu se contemple. C'est pourquoi l'Être divin se manifeste sous son attribut par excellence qui est la Beauté; il produit les mondes invisibles, les mondes du mystère, et s'y manifeste sous la forme adamique, l'Anthropos céleste; il produit les mondes en devenir; il produit

le microcosme de l'homme terrestre avec l'appareil de sa physiologie subtile dont le centre est le cœur; puis avec ses organes psychosomatiques, ses sens internes et externes. Chaque étape, chaque champ de perception s'offrant à l'organe de perception qui lui correspond, devient un Voile pour l'Esprit progressivement descendu à ce plan, parce que c'est chaque fois une invite à « détourner le regard » de l'objet réel de sa contemplation et de son désir. Et lorsque au cours de son devenir terrestre, il aura entrepris la phase de la remontée et du retour vers son origine, chacune de ses stations et demeures spirituelles (*maqâmât*) interpose un voile entre lui et son vrai but. Rûzbehân fait preuve ici du discernement psychologique des plus grands maîtres. Finalement il parvient à la recension de soixante-dix Voiles, suggérant du même coup l'explication de la sentence prophétique : « *Il nuage* sur mon cœur; j'en demande pardon à Dieu soixante-dix fois par jour. »

La jalousie divine, comme cause de l'ennuagement du cœur, exprime, dans la terminologie de Rûzbehân, le fait que Dieu ne peut être atteint que dans ses révélations, ses théophanies, mais que précisément ces théophanies saisies par un regard autre que le sien, c'est-à-dire un regard qui affirme sa conscience d'être autre, — sont alors *autres* que Lui. Or — et les conséquences en sont d'une portée infinie — c'est précisément là ce que fait le *tawhîd* exotérique, le monothéisme de la religion officielle, de l'Islam littéral. Pour le soufi, le monothéisme équivalait à la pire des idolâtries métaphysiques, tant que la conscience du fidèle ne devient pas celle du mystique qui se connaît soi-même comme étant le propre regard dont Dieu se contemple, comme étant soi-même l'attestation par laquelle Il s'atteste soi-même. Malheureusement les théologiens officiels appellent cela du monisme ou du panthéisme. Quelle que soit leur méprise, il reste que la théophanie est un voile et l'épreuve du Voile; Dieu se manifeste comme pour détourner de lui; alors on Le cherchera au-delà de ce Voile, jusqu'à éprouver cette « démence de l'inaccessible » dont parle Rûzbehân. En revanche, on sort victorieux de l'épreuve, lorsque le *voile* est devenu un *miroir*. Alors c'est bien dans ce miroir qu'il faut regarder, non pas ailleurs, puisque ce qui s'y montre est invisible ailleurs. La contradiction est surmontée; la théophanie, le visage de beauté, ne détourne pas de la Beauté incréée, puisqu'il la montre; le mystique se modèle sur la conduite du Prophète : « Son regard n'a pas dévié ni outrepassé » (53 : 17) (ni dévié en regardant le miroir sans y voir ce qui s'y manifeste, ni outrepassé en cherchant ailleurs ce qui veut se montrer là).

Le secret de cette métamorphose c'est le transfert de l'activité

testimoniale du *shâhid*, transfert qui fait que les rôles sont inversés; lorsque la créature s'efface, ou mieux dit se rend transparente, ce n'est plus Dieu qui est regardé par la créature; dans et par son regard à elle, c'est Dieu même qui se regarde soi-même. Si nous l'avons compris, nous comprenons d'ores et déjà ce que signifiera chez Rûzbehân la religion d'amour répondant à la théophanie dans la Beauté. Or il s'en faut de beaucoup que telle soit la conscience de la généralité des hommes; ils ne soupçonnent pas même l'épreuve du Voile. C'est le Voile, l'inconscience aveugle, qui est leur condition « normale », acceptée de tous. Ils consomment ainsi l'aliénation de Dieu à lui-même. Pour pénétrer ce secret, il faut considérer ce qui est le cœur de la création, là où nous voyons toute cette pneumatologie axée sur la prophétologie. Avec celle-ci apparaît le motif de cette hiérarchie mystique d'initiés invisiblement répartis sur terre et dans les autres mondes, idée dont les sources et la présence dans le soufisme demanderont encore bien des recherches. Nous savons déjà par la vision qui amena Rûzbehân à méditer l'ésotérique des sept étoiles de la Grande Ourse, qu'il a conscience d'être lui-même au nombre des sept *Abdâl* de son époque. Finalement, l'élite de ces mystérieux hiérarques étant constituée par ceux qui ont triomphé de l'épreuve du Voile, c'est là même que l'on peut comprendre ce que veut dire la théosophie ésotérique, lorsqu'elle affirme que c'est par eux que le monde terrestre subsiste, et que privé d'eux, pas un instant ce monde ne continuerait de subsister.

Les actes de la création sont des regards ou des contemplations divines (*nasarât*). C'est pourquoi nous venons de lire que chaque atome d'être s'individualisant au sein de la Lumière divine, est un œil (*'ayn*) par lequel cette Lumière se contemple soi-même. Par ces contemplations ont été produites toutes les catégories de la Création, depuis les Anges « supports du Trône » jusqu'à Adam qui est « l'œil de la totalité rassemblée » (*'ayn al-jam'*), parce que tous les Regards divins convergent dans la forme adamique. La Création, comme contemplation divine, n'est pas un objet distinct de cette contemplation; elle est plutôt l'organe même de cette contemplation; c'est pourquoi chaque création constitue un œil divin, parce que sans organe de vision rien ne se montre, et c'est en ce sens, comme œil divin, que toute création est une théophanie (*tajallî*). D'Adam, le premier prophète, théophanie plénière, le regard divin se partage, la théophanie se réfléchit, d'Envoyé en Envoyé (*Râsûl*), de prophète (*Nabî*) en prophète, d'Ami de Dieu (*Wâlî*) en Ami de Dieu. Au total il y a toujours en permanence pour chaque période du cycle de la prophétie, trois cent soixante personnes qui sont

les points de mire du Regard divin (*ma'adqî' al-nasra*) parmi les Terrestres, et qui en même temps aussi sont elles-mêmes les yeux par lesquels Dieu contemple ses créatures et se contemple en elles, ce qui veut dire aussi : les yeux par lesquels Dieu se montre à ses créatures.

Remarquons, au passage, que nous rencontrons ici un thème essentiel à l'idée shî'ite, à savoir l'idée de l'Imâm comme étant la Face par laquelle Dieu regarde l'homme et simultanément la Face par laquelle l'homme regarde Dieu²⁰. Nous pouvons observer ainsi le glissement qui, dans le soufisme sunnite, fait disparaître la personne de l'Imâm, sans réussir à empêcher que sa place reste irrémisiblement marquée. Rûzbehân évoquant la « plainte de la Terre », écrit ceci : « Après la mort de notre Prophète, la Terre se plaignit à Dieu : Mon Dieu ! les prophètes et les Envoyés sont passés. Ne marchera donc plus sur mon sol aucun *nabî* après eux ? Pourtant je ne puis rester privée d'eux. Et Dieu lui dit : Par ma puissance et par ma gloire ! pour chaque *nabî* et chaque Envoyé (*râsul*), je créerai pour toi un Ami tutélaire (*Walî*) jusqu'au jour de la Résurrection²¹. » N'est-ce pas là exactement l'idée shî'ite : à chaque prophète a succédé son Imâm. Après le missionnement du dernier Prophète, avec la clôture du « cycle de la prophétie », a commencé le « cycle de la *walâyat* ». Les « Amis de Dieu », au cours du cycle de la *walâyat*, occupent chacun respectivement un rang homologue à celui d'un prophète du cycle de la prophétie. D'où peut venir l'idée de cet Ami tutélaire, successeur du Prophète jusqu'au jour de la Résurrection, sinon de l'idée shî'ite de l'Imâm ? Et c'est la personne de l'Imâm qui est la clef de voûte de la hiérarchie mystique dont nous entretenait maintenant Rûzbehân, hiérarchie formée de ceux qui, de génération en génération, sont les yeux par lesquels Dieu regarde le monde et par lesquels le monde regarde Dieu. Chez ces mystiques personnages, le cœur de leur être correspond au cœur de la théophanie des Noms, des Attributs, de l'Essence. Étant les yeux par lesquels Dieu se montre à ses créatures et les yeux par lesquels il les contemple, ils sont comme un miroir sur lequel tombe le rayon du soleil et de ce miroir se réfléchit sur le monde et sur les mondes. « Dieu possède sur la Terre trois cents yeux ou personnes (*'ayn*), dont le cœur est conforme au cœur d'Adam ; quarante dont le cœur est conforme au cœur de Moïse ; sept dont le cœur est conforme au cœur d'Abraham ; cinq dont le cœur est conforme au cœur de Gabriel ;

20. Cf. *supra*, p. 10, n. 2.

21. Cf. *Kitâb al-Ighâna*, fol. 14^b.

trois dont le cœur est conforme au cœur de Michaël; une dont le cœur est conforme au cœur de Séraphiel ²². »

Cet esseulé dont le cœur est conforme au cœur de Séraphiel, est le *pôle* mystique du monde. De nouveau, comment ne pas reconnaître ici le rang mystique qui, dans le shî'isme, est celui de l'Imâm, présentement l'« Imâm caché », comme « Sceau de la *walâyat* mohammadienne » ? Et n'y a-t-il pas ici, par la force des choses, une « imâmologie qui n'ose pas dire son nom » ? En revanche, si l'on transfère à quelqu'un d'autre la prérogative de l'Imâm, c'est, avec le schéma de l'imâmologie, le schéma même de la prophétologie qui se trouve disloqué. Et c'est là même un des points qui motivent les réticences du shî'isme, comme étant l'ésotérique de l'Islam, à l'égard d'un certain soufisme. Mais il est vrai que l'une des visions de Rûzbehân, rapportées ci-dessus, se réfère expressément à la personne du 1^{er} Imâm, comme source de la *walâyat*.

Quant à la hiérarchie mystique elle-même, nous y avons déjà fait et y ferons encore maintes allusions (cf. *supra* liv. I). Elle comporte dans le détail de ses degrés, maintes variantes, dont ce n'est pas ici le lieu de tenter la synthèse. Observons seulement que dans le *hadîth* que vient de citer Rûzbehân (et qui comporte lui-même des variantes), trois cent cinquante-six personnes au total sont énumérées. On complète d'ordinaire par quatre autres

22. Cf. *ibid.*, où le *hadîth* est cité d'après 'Abdallah ibn Mas'ûd. Mais il y a bien des variantes dans le nombre des personnages composant cette hiérarchie mystique. C'est dans le long prologue de son livre en persan sur les *Paradoxes des soufis* (pp. 52-53 de notre édition, *supra* p. 15, n. 6) que Rûzbehân semble en avoir donné la description la plus ample (on entrevoit ici toute l'importance des visions symboliques au cours desquelles l'adolescent Rûzbehân pressentit qu'il était un des *Awliyâ'*). A cette même page de l'*Ighâna*, Rûzbehân rapporte encore une autre tradition d'après le shaykh Abû Bakr al-Kattânî : 300 *Noqabâ'* ayant leur résidence en Occident, 70 *Nojabâ'* ayant leur résidence en Orient, 40 *Bodâlâ'* (= *Abdâl*), 7 *Akhyâr* en incessante pérégrination, 3 *'Omaddâ'*, enfin le Pôle (*Ghawth*), à La Mekke. Mais il est question encore des 124.000 *Walis* des 124.000 prophètes. La structure de leur hiérarchie se présente comme homologue aux configurations astrales; c'est la même *Imago mundi* qui s'exemplifie dans l'une et dans les autres. Il est très probable que ce soit le soufisme d'Asie centrale qui détienne la clef de cette représentation, et que la source de ce symbolisme astronomique (avec la précellence de l'*Ursa major*) soit à rechercher du côté des cosmologies taoïste et bouddhique. L'idée de cette hiérarchie est très vivante encore de nos jours dans le shî'isme, notamment dans l'école shaykhie, où elle sert de support à la représentation d'une pure *Eccllesia spiritualis*; mais elle se distingue de celle du soufisme sunnite, en réservant la *walâyat* aux saints Imâms seuls, tandis qu'au-dessous d'eux les *Noqabâ'* et les *Nojabâ'* sont les miroirs (*maxâhir*) de l'Imâm. Mention a déjà été faite ici de cette hiérarchie ésotérique (t. I, chap. III, 4); cf. encore *infra* t. IV, liv. VI et VII. La synthèse des différentes traditions sur ce point demanderait tout un livre. Cf. *L'Homme de lumière*, index s.v.

figures (Christ, Khezr, Élie, Édris = Hénoch = Hermès) et l'on obtient le chiffre de trois cent soixante. Ces trois cent soixante personnes sont constituées comme représentant ou correspondant à l'un des trois cent soixante Noms divins : chacun de ces Noms a pour racine un attribut de l'Essence divine, et il est lui-même le Nom propre de l'opération divine, c'est-à-dire du *théophanisme* qui épiphanise cet Attribut comme une création qui est l'un des *yeux* par lesquels Dieu se contemple ou contemple cet Attribut. D'autre part, ce nombre de trois cent soixante est lié à l'image de la Sphère céleste divisée en trois cent soixante degrés, lesquels mesurent la durée du nycthémère, la récurrence du jour et de la nuit. De même, nous dit un propos rapporté du Prophète, « chaque jour et chaque nuit Dieu a trois cent soixante regards; par chaque regard il crée et il pourvoit, il donne la vie et il donne la mort, il retire de quoi être et il donne de quoi se suffire dans l'être; chacun de ses regards à chaque heure de chaque jour et de chaque nuit, est vers un *œil* d'entre ses yeux (Dieu regarde ses propres yeux), non pas vers le monde profane (*donyâ*, c'est-à-dire le monde qui précisément n'a d'*œil* que pour soi-même), car ce monde-là, Dieu ne l'a jamais regardé depuis la Création, l'ayant en abomination (c'est-à-dire : ce monde-là n'a pas regardé vers lui, n'a donc pu être le regard divin qui l'aurait regardé; tout au plus, ce monde professe que Dieu « ne le regarde pas », ce qui veut dire : ne le concerne pas) ²³. »

Ainsi donc c'est par ces êtres ignorés de la masse inconsciente des hommes que Dieu regarde le monde : en tant que sa création, ils sont les *yeux* par lesquels Dieu se contemple, ce qui veut dire aussi les *yeux* par lesquels sa Création le contemple. Ils sont les yeux de leur époque (Adam, par exemple, est l'*œil* de son époque, *'ayn zamānihi*, il est la théophanie pour son temps). Au fond de cette doctrine, nous pouvons constater la permanence frappante de la même intuition fondamentale qui reparaît chez tous les mystiques, chez un Rûzbehân comme chez un Maître Eckhart, dans la célèbre formule de ce dernier : le regard par lequel je connais Dieu, est le regard même par lequel Dieu me connaît.

23. Le *Kitâb al-Ighâna* contient un double exposé de ce thème que Rûzbehân juge d'une gravité exceptionnelle, thème de la hiérarchie des Invisibles qui sont les yeux grâce auxquels notre monde continue d'être un monde que Dieu regarde. Une première fois (fol. 14 ^{a-b}) Rûzbehân donne son propre exposé; il le reprend ensuite (fol. 15 ^{a-b}) d'après l'entretien de 'Alî ibn Mohamad Daylamî avec son maître 'Abdallâh Mohammad ibn Khafff, à qui Rûzbehân attribue le mérite d'avoir traité cette question d'une manière plus belle, plus élégante et plus claire que la sienne propre. C'est ce même personnage qui est l'auteur d'un des plus anciens traités mystiques sur l'expérience de l'amour (*Kitâb 'atf al-akîf*... cf. notre *Introduction au Yasmin*, p. 15 et n. 23).

C'est cela être, comme créature, l'œil de Dieu, et c'est cela le secret des théophanies qui remplissent la vie d'un Rûzbehân, et c'est le secret par lequel le mystique triomphe de l'épreuve du Voile, c'est-à-dire encore résout l'amphibolie inhérente à tout le Manifesté. Prenant conscience de son être comme étant le regard par lequel Dieu se contemple soi-même, il est l'organe par lequel Dieu regarde le monde à chaque heure de la nuit et du jour (d'où nous avons prononcé ici le mot d'une phénoménologie de l'Esprit). C'est pourquoi si ce regard se fermait, s'il n'y avait plus ces êtres qui *sont* le Regard divin par lequel Dieu connaît le monde, ce serait l'effondrement du monde, la catastrophe. C'est ce que veulent dire tous les théosophes soufis; que, sans le plérôme de ces êtres ignorés de la masse (subsistant par leur « pôle », qui est l'Imâm caché, disent les shî'ites), la vie terrestre ne pourrait durer un instant de plus. Il y a beaucoup plus important ici que tout ce que notre époque peut encore consentir à reconnaître comme « rôle social » des spirituels. Il s'agit d'une fonction de salut cosmique. C'est à l'un ou l'autre de ces mystérieux personnages que se rattache chaque mystique au cours de sa carrière spirituelle (comme par exemple les disciples de Khezr); c'est par lui et comme lui que le mystique devient le regard par lequel Dieu se contemple soi-même, devint son témoin-de-contemplation.

Mais Rûzbehân ne nous laisse pas ignorer que le triomphe de l'épreuve du Voile ne doit pas être pris comme une sécurité définitive; la condition de l'Essence divine est de rester à jamais inaccessible, c'est-à-dire de n'être jamais accessible que dans les théophanies aux divers plans de l'être et des êtres qui en sont les yeux. Il y a un Voile dont doit triompher l'Ange, un Voile pour les prophètes, un Voile pour les *Awliyâ*, un Voile pour chaque grade de la hiérarchie mystique, pour chaque degré des spirituels, pour chaque étape sur la Voie. L'analyse de Rûzbehân montre ici la même pénétration. En bref, le Voile c'est, dans chaque cas, détourner le regard de *ce que montre* la théophanie, pour prêter attention isolément à celui à qui elle se montre, aux conditions vécues par lui, céder à la tentation de s'arrêter dans une quiétude dont l'effet serait l'inverse de celui auquel tend l'impératif : « O âme pacifiée, retourne à ton Seigneur » (Abû Yazîd Bastâmî le dit : la saveur de l'amour, la pureté de la dévotion, les charismes eux-mêmes *peuvent* être un Voile). C'est l'opacité d'un être qui s'arrête à son non-être, au non-être de ses prétentions et de ses ignorances; le monde perd sa transparence, se pose comme un Autre en face de Dieu, un Autre que Dieu même ne peut regarder. L'insistance de Rûzbehân est saisissante. Ce monde sans transparence,

Dieu ne l'a jamais regardé, depuis sa création, puisqu'Il ne peut regarder que ses propres yeux qui Le regardent. Comment dès lors verrait-il ce monde, puisque ce monde est sans yeux et ne Le voit pas ? Mais il n'est pas de rang spirituel qui soit exempt de l'épreuve du Voile ; chaque prophète s'y est heurté, l'a endurée et l'a surmontée à sa manière. Et chaque Voile, chaque épreuve, est en fonction de chaque station ou Demeure spirituelle. Ce qui pour le plus avancé est un voile, peut être pour le débutant (*morîd*) par exemple, le point extrême de l'avance qui lui est possible.

C'est ce qu'illustre le cas d'un disciple d'Abû Torâb Najashî, un adolescent qui possédait une capacité extatique et un état spirituel supérieur. Il prétendait à un grand nombre de stations spirituelles (*maqâmât*) et d'états d'expérience mystique (*ahwâl*). A chaque instant son maître lui disait : « O un tel ! si tu voyais Abû Yazîd (Bastâmî) ! » Un beau jour le disciple se fâcha et déclara : « Quant à moi je vois le Dieu d'Abû Yazîd ; je n'ai nul besoin d'Abû Yazîd. » Alors le maître de lui dire : « Pauvre de toi ! tu vois Dieu avec *ton œil*. Si tu voyais Abû Yazîd, tu verrais Dieu avec *l'œil d'Abû Yazîd*. » Le disciple fut étonné ; il dit : « Tu as raison ! Lève-toi, que nous allions vers lui. » Le maître se leva, et l'on partit pour retrouver Abû Yazîd. Lorsqu'ils arrivèrent chez lui, Abû Yazîd émergeait juste d'un bocage et portait sur lui une pelisse retournée. Alors le jeune garçon le regarda, poussa un cri et tomba inanimé. Abû Yazîd le remua doucement et dit en persan : « Pauvre enfant ! tu n'as pas pu voir Dieu ! » Abû Torâb de lui dire alors : « O mon seigneur, quiconque te voit, meurt donc ? — Certes non, lui répondit Abû Yazîd. Mais il y avait chez ton disciple un secret, et ce secret ne s'est pas dévoilé à lui comme il le désirait. C'est quand il m'a vu que ce secret lui fut manifesté, mais il n'a pas pu le supporter ; et il est mort, parce que c'était un faible. »

L'anecdote, dont ce qui précède éclaire quelque peu la psychologie mystérieuse, nous instruit de l'extrême péril que fait encourir l'expérience mystique, si l'on ne tient pas compte de la multiplicité des degrés et des voies. Parce que la contemplation du mystique est celle-là même par laquelle Dieu le contemple, il serait périlleux, ou plutôt impossible, que quelqu'un contraigne un autre à la même forme que la sienne ou au même niveau de contemplation que le sien. Chose curieuse, nous pouvons de nouveau remarquer ici que l'anecdote suppose une transposition de l'idée shî'ite où l'Imâm, comme tel, est le *shâhid*, le Témoin par lequel Dieu regarde et par lequel le mystique regarde son Dieu dans le regard de son Dieu sur lui. Faute de l'Imâm, il y a eu ici Abû Yazîd. Mais le jeune garçon en est mort.

En définitive, un récit visionnaire dont nous devons la transmission au célèbre soufi de Bagdad, Jonayd (originaire de Nehâvand en Iran, x^e s.), nous montre expérimentalement le lien entre l'idée de la Création comme « œil de Dieu » et l'épreuve du Voile, et ce qu'il faut entendre, en termes de théophanie, par « le regard qui ne dévie pas. » Le héros du récit est le propre maître de Jonayd, le non moins célèbre soufi Sarî al-Saqâtî, chez qui Jonayd se trouvait un jour avec quelques amis, lorsque soudain le maître s'absenta en une extase²⁴. Quand il reprit ses sens, une telle lumière l'enveloppait qu'elle aveuglait les yeux de ceux qui étaient réunis autour de lui. Et voici qu'il se mit à raconter comment il avait été soudainement enlevé du cercle des amis; on l'avait fait monter de Ciel en Ciel, puis on le fit passer à travers des Voiles de lumière éclatante, du Voile de la Beauté au Voile de la Majesté, de celui-ci au Voile de la Condensation (*motakâthifa*, dont il ne peut décrire ce qu'il était), puis au voile de la Puissance, où dans la stupeur, éprouvant à la fois crainte et désir, il comprit qu'il était devant l'Être divin. De derrière ce Voile, un appel : « Ô Sarî ! » A l'audition de cette voix, il a l'impression que ses membres se rompent, que ses articulations se disjoignent, mais Dieu le « rassemble » et pour la deuxième fois l'interpelle : « O Sarî ! sais-tu comment ma création coexiste avec moi (*kayfa khalqî ma'î*) ? Alors la Voix divine évoque la mystérieuse scène du Covenant prééternel rappelée ici précédemment (« Ne suis-je pas votre Seigneur ? »). Aux Esprits qui l'avaient acclamé, Dieu présenta la grâce et la beauté du monde terrestre; neuf dixièmes d'entre eux s'en allèrent vers ce monde; il ne resta qu'un dixième. A ceux-ci, Dieu présenta le paradis avec toutes ses douceurs et ses allégresses; neuf dixièmes le choisirent, il ne resta qu'un dixième. A ces derniers, Dieu présenta alors l'Enfer avec ses tortures et ses avilissements; neuf dixièmes s'enfuirent, il ne resta qu'un dixième. Successivement, au dixième formé de ceux qui chaque fois persévèrent, tandis que neuf dixièmes de leur groupe chaque fois succombent, Dieu présente l'épreuve de l'Expérience qui les brise; l'épreuve de l'amour, devant laquelle les neuf dixièmes prennent peur; le Voile de la Proximité : les neuf dixièmes sont embrasés dans sa lumière; le Voile de la Majesté

24. Cf. *Kitâb al-Ighâna*, fol. 17 a-b. Sur cet éminent maître du soufisme, son rang dans l'affiliation qui rattache l'ascendance spirituelle de Rûzbehân au I^{er} Imâm et au Prophète, cf. *Introduction au Jâsmîn*, p. 64, n. 100; Jalâloddîn Rûmî, *Mathnawî*, éd. R. A. Nicholson, ad I, 3056 : c'est à ce maître que se rattachent les histoires symboliques les plus célèbres du *Mathnawî* (v. g. celle de l'amant frappant à la porte de l'aimée, et à qui la porte n'est ouverte que lorsqu'à la question « Qui est là ? » il répond : « Toi-même »).

redoutable (*hayba*, le *tremendum*) : les neuf dixièmes y sont submergés. Après ces sept épreuves éliminatrices ne laissant subsister chaque fois qu'un dixième du reste précédent, Dieu révèle à l'ultime dixième de tous ces dixièmes le Voile de la Puissance; ils restent devant elle, dans l'étonnement et la stupeur. Alors le récit divin, à la première personne, que Sarf entend au cours de son extase, prend une résonance dramatique où culmine toute l'expérience de ces soufis : « Je les appelai, les congratulai et les revêtis des lumières de la Puissance. O mes fidèles! leur dis-je. Et eux de me répondre : Nous voici, ô notre seigneur, notre prince! Je leur dis : Je vous ai présenté le monde terrestre; certains sont partis vers lui, mais vous, vous êtes restés. Je vous ai présenté le paradis; certains l'ont choisi, mais vous, vous êtes restés. Je vous ai présenté l'Enfer; certains ont pris la fuite, mais vous, vous êtes restés. Je vous ai éprouvés par l'Épreuve; certains ont été brisés, mais vous, vous ne l'avez pas été. Je vous ai dévoilé l'épreuve de l'amour; certains prirent peur, mais vous, vous n'avez pas abandonné. J'ai levé pour vous le Voile de la Proximité; certains s'enorgueillirent, mais vous, je vous fis rester calmes. J'ai levé pour vous le Voile de la *Majesté redoutable*; certains passèrent outre, mais vous, vous avez fait halte. J'ai levé pour vous le Voile de la *Puissance*, et vous êtes restés devant elle, étonnés et éblouis, car je vous ai raffermis. Alors que voulez-vous donc? Qu'est-ce donc que vous cherchez? — Nous ne voulons que Toi. Nous ne cherchons rien d'autre que Toi. C'est Toi qui es notre but. — O mes fidèles! vous vous exposez à l'épreuve qui en a fait périr maint autre avant vous, monde après monde, beaucoup d'autres dont moi seul sais le nombre, antérieurement à votre père Adam, depuis les siècles des siècles et pour l'éternité des éternités. Le tourment s'est amoncelé sur eux. N'en sont informés que ceux qui savent. Il y a entre moi et vous un tourment d'entre mes tourments que nul ne peut supporter, un tourment qui va s'épaississant; le roc le plus dur ne le pourrait supporter, les personnes humaines n'y peuvent résister. — O notre prince, notre seigneur! est-ce toi-même qui projetteras sur nous ce tourment? — Oui. — Cela nous suffit. — Alors je leur dis : Maintenant, je le sais, vous êtes des Sincères dans l'authenticité de votre recherche. Voici que je vous dégage : je fais de vous les vases de ma Connaissance, les lieux de mon secret ²⁵. Car c'est bien de par moi que vous parlez, vous êtes

25. Comparer, quant à la tonalité, l'épisode solennel où le VI^e Imâm, Ja'far Sâdiq, mettant la main sur la poitrine d'Abû'l-Khattâb, lui déclara : « Souviens-toi et n'oublie pas! Tu connais ce qui est caché. Te voici devenu la cassette de ma science et le gîte de mon secret, je t'ai confié nos vivants et nos morts. » Cf. notre *Étude préliminaire* pour Nâsir-e Khoaraw, *Le Livre*

ceux qui appelez vers moi ²⁶. Je suis à vous et vous êtes à moi. Je vous communique mes secrets et vous me communiquez vos secrets. Vous êtes les initiés aux mystères, les compagnons intimes, ceux qui ont droit de cité dans le royaume; vous êtes les intimes au cœur pur. — Eh bien! fais connaître ce que tu tiens de moi-même, ô Sarî, ma créature. En vérité, je suis le Subtil, l'Omniscient. Comprends de par moi, divulgue ce que tu as entendu de moi, et sois avec mes fidèles un pardonnant, un miséricordieux. » Ayant ainsi transmis le récit qu'il tenait de son maître lui-même au sortir de son extase, Jonayd déclare : « Je n'ai jamais mentionné ce récit avant que le shaykh n'eût quitté ce monde. Si j'y ai ajouté ou en ai omis quelque chose, que Dieu me pardonne. »

A son tour Rûzbehân l'ayant rapporté tout au long, ajoute ceci : « J'ai cité ici cette vision sublime afin que le contemplatif la médite... qu'il comprenne ce que sont les Voiles et les Dévoilements sur la voie des hautes connaissances mystiques, qu'il saisisse nos allusions à l'ennuagement (*ighâna*) même dans la station mystique de l'amour et de l'atteinte, car Dieu nous a fait par là connaître que dans les cœurs des Ésotéristes (*ahl al-ghayba*) il y a voilement et il y a théophanie, et les cœurs des gnostiques (*'arifûn*) n'y peuvent échapper, tant qu'ils n'ont pas atteint à leur but : la découverte de la vision de la vision (*kashf 'iyân al-'iyân*) dans la contemplation du Miséricordieux. C'est là l'épreuve réservée à la famille spirituelle formée de ceux qui connaissent en propre cette Épreuve du Voile. Ne vois-tu pas comment Il les a éprouvés selon le récit que le Shaykh (Sarî) a donné de son *mi'râj*? Dieu les a éprouvés par les tourments du Voile comme une épreuve spéciale pour eux, afin qu'ils soient embrasés dans le feu des ardents désirs en la station de la séparation. Ce Sarî al-Saqatî avait pris refuge en Dieu par l'envol vers Lui de sa conscience intime (*sirr*) en disant : Quelle que soit la chose par laquelle tu veuilles me punir, ne me jette pas dans la misère du Voile. L'un d'eux a dit : L'impossibilité d'atteindre est pire que la mort. ²⁷ »

Triompher de l'épreuve, pouvons-nous dire, c'est en même

réunissant les deux sagesse (Bibliothèque Iranienne, vol. 3), Paris 1953, p. 14; cf. encore *infra* p. 51, n. 41.

26. « Parce que vous êtes mon organe, ma langue. » On perçoit ici un écho du célèbre *hadîth* : « Mon fidèle ne cesse de se rapprocher de moi... et lorsque je l'aime, je suis son ouïe par laquelle il écoute, son regard par lequel il regarde, sa main par laquelle il palpe... » Cf. *Introduction au Jasmin*, p. 113, n. 152.

27. *Ighâna*, fol. 19^a. Il est très significatif qu'au cours d'une de ses visions, rapportées dans son *Journal spirituel*, Rûzbehân ait vu Sarî al-Saqatî (*Kashf al-awâr*, § 85 de l'édition en préparation).

temps ne pas succomber à la « démence de l'inaccessible », de l'impossibilité d'atteindre. Pourquoi? Ce qui a provoqué l'admirable retournement lors du « dialogue dans le Ciel » rapporté par Sarf al-Saqatî (« Je suis à vous, vous êtes à moi, je vous communique mes secrets, et vous me communiquez vos secrets »), c'est qu'à chaque récurrence de l'Épreuve croissante, le regard de ceux qui résistèrent n'a pas dévié. Par tout ce qui s'est offert à eux, les autres se sont laissé détourner; ils ont contemplé « *autre* chose que Toi ». Eux, dans les beautés et dans les tourments, dans les plénitudes et dans les déréllections, n'ont vu que Toi, lors même que dans cette atteinte ils éprouvaient la détresse de l'inaccessible. Tout le secret du fidèle d'amour sera là : il ne lui faut ni se détourner *de* la beauté humaine, ni se détourner *vers* elle. Maintenir le regard droit, « sans dévier ni outrepasser » : sans dévier de ce qu'elle montre, sans outrepasser sa dignité créaturelle, sa fonction théophanique. L'ennuagement, c'est ne voir que l'exotérique, et c'est provoquer la jalousie divine se refusant au regard. Voir l'ésotérique, l'invisible, c'est voir le regard de Dieu qui *est* la créature même, c'est être l'œil même de ce regard, et c'est cela la « vision de la vision » (*'îyân al-îyân*) qui est la suprême atteinte²⁸. C'est délivrer Dieu de sa jalousie : « Je suis à vous, vous êtes à moi. » Être cet œil par lequel Dieu se voit, c'est réaliser le *tawhîd* ésotérique, tandis que l'attitude du croyant exotérique, celle du monothéisme abstrait qui pose une transcendance que sa dévotion croit glorifier de l'extérieur, rejoint finalement celle de l'infidèle qui se laisse prendre au visible, confond *holûl* et *tajallî*, incarnation et théophanie. « Oh! quel petit garçon, s'écrie Rûzbehân, celui qui voit la Lune au sommet de la montagne et s' imagine que lorsqu'il aura gravi le sommet de la montagne, il pourra prendre la Lune. Comment s'en saisirait-il, puisque la Lune est au-delà du Voile de la montagne de Qâf (la montagne cosmique)?... J'ai contemplé la nouvelle Lune de l'Unité, mais une jalousie prééternelle m'a empêché, par un nuage, de l'atteindre. Alors je suis resté dans l'entre-deux, entre la séparation et la réunion, et il n'est pas pour moi de lieu où fuir ni de refuge où pleurer... J'ai écrit ce livre sous la dictée d'une conscience meurtrie et d'un cœur blessé, et je l'ai scellé par les inspirations que l'épreuve m'a inspirées, — en présence du Miséricordieux. »

28. Cf. Rûzbehân, *Risâla-ye qodsîya*, chap. 1 : « Tant que ne se produit pas 1×1 , le pèlerin mystique n'arrive pas à la vision de la vision du *tawhîd*. » Tel est le sens ésotérique (*haqâ'iq*), le secret (*sirr*) du *tawhîd* : une unité, une vision qui se multiplie par elle-même, dont le produit est chaque fois *Un*, et cela à l'infini; cf. encore *infra*, n. 50 et 54.

De son enfance, objet des premières « touches divines », jusqu'à sa mort, Rûzbehân a connu cette oscillation, allant de l'allégresse devant la vision de l'Aimé identifié en son image, au tourment d'un inaccessible éprouvé dans l'atteinte même. Reprenons quelques pages du « Journal » de ses visions : y domine l'enchantement d'allégresse devant des visages dont la beauté céleste ne peut s'offrir en effet qu'à un être dont le regard est si pur qu'il est l'organe même de la vision divine, la « vision de la vision ». Et parfois cependant émerge à la conscience la crainte d'une infidélité à la *sharī'at*, la contrainte du *tawhīd* exotérique : pas de *tashbīh* (pas de symbolisme) ! Mais comment, en observant le *tanrīh* (en écartant de la divinité tout attribut), pouvoir jamais attester : « J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes » ? C'est cette contradiction qui sera levée dans l'expérience mystique de l'amour humain, c'est-à-dire dans l'essence même de l'amour divin goûté sous la forme de l'amour humain, tel que l'entend le soufisme des Fidèles d'amour. Et pour comprendre cette immanence de l'un à l'autre, qui est aussi bien immanence de la quiétude divine à l'inquiétude humaine, il faut connaître les horizons qui s'offrent à la conscience ou plutôt à la transconscience de Rûzbehân, les figures qui la peuplent, les êtres de beauté céleste à la consociation desquels il appartient.

CHAPITRE IV

Diarium spirituale

Après avoir enregistré dans son « Journal » (l'intitulation « Dévoilement des Secrets », *Kashf al-asrâr*, n'est pas une simple figure de rhétorique) les premiers faits de son autobiographie spirituelle, les expériences visionnaires de son enfance et de son adolescence, Rûzbehân déclare : « Postérieurement me furent ouvertes les portes des sciences d'inspiration divine (*'olûm ladonîya*) concernant les réalités secrètes et subtiles, ainsi que les connaissances occultes devant lesquelles reste hébété l'entendement des hommes de science. Ensuite je constatai l'exaucement de certaines de mes prières et le don de certains charismes. Ma conscience secrète (*sirr*, « transconscience », *arcanum*) fut affermie dans les réalités suprasensibles (*haqâ'iq*) et commença pour moi l'ascension des degrés de l'échelle mystique. Je fis l'expérience des demeures spirituelles (*maqâmât*), des états intérieurs passagers (*ahwâl*), des révélations (*moskâshafât*), des hautes connaissances du *tawhîd*; bref, je passai dans les contrées enchantées du cœur par d'innombrables découvertes des mondes invisibles ²⁹. »

Ces visions et révélations relatées tout au long de ce *Diarium*, après les épisodes de la première jeunesse, ne sont plus classées par ordre chronologique. En revanche, elles offrent des dominantes si frappantes, certaines visions, figures, confidences, prières, reviennent avec une telle insistance, qu'au fur et à mesure de la lecture on esquisse mentalement déjà un classement des

29. Sur le *Kashf al-asrâr*, cf. *supra* p. 22, n. 13. Nous citons en général ici d'après le manuscrit de Mashhad; les citations marquées du sigle L sont faites d'après le manuscrit de Louis Massignon, qui avait bien voulu le mettre à notre disposition. La numérotation des paragraphes est nôtre; elle réfère à celle de l'édition que nous espérons bien donner un jour, bien que les manuscrits, de même famille, présentent les mêmes graves défaillances.

thèmes de vision et de méditation. Ce sont les figures-archétypes dominant la conscience d'un soufi iranien (et à travers elle, celles de sa famille spirituelle) qui dans ce document d'un genre exceptionnel, nous livrent un peu leurs secrets. Il n'est possible ici de mentionner qu'un tout petit nombre de ces visions; du moins peuvent-elles nous donner une idée de leur importance pour une phénoménologie générale de la conscience visionnaire chez les mystiques. On s'attachera spécialement à la scénographie de rencontres conjoignant la subtilité du « monde du mystère » à la figuration plastique et concrète d'êtres de douceur peuplant une Terre céleste enchantée : visions des prophètes, des Anges, des paradis et par-dessus tout les rencontres répétées où se résout l'insoluble de la conscience rationnelle : la divinité transcendante et inaccessible prenant la figure du Compagnon éternel de l'âme amoureuse. Pour un mystique sh'ite, ce serait son *Imâm*. Mais en l'absence d'imâmologie, l'âme aimante ne peut oublier ce que la théologie officielle lui a appris; c'est pourquoi, dans sa quiétude elle s'inquiète encore; mais de cette inquiétude même procède une initiation visionnaire qui volatilise le conflit.

« Et je vis dans le monde du Mystère un univers illuminé par une Lumière irradiante. Je vis Dieu (*al-Haqq*) sous le revêtement de la Majesté, de la Grâce et de la Beauté³⁰. Il m'abreuva à la mer de la Dilection (*wadâd*), m'éleva au rang de l'intimité et me montra le monde sacrosaint (*'âlam al-Qods*). Lorsque j'eus tourné dans l'espace de la prééternité, je m'arrêtai au Seuil de la Puissance. Là je vis tous les prophètes qui étaient présents. Je vis Moïse qui avait en main la Tora, Jésus qui avait en main l'Évangile, David qui avait en main le livre des Psaumes, Mohammad qui avait en main le Qorân. Alors Moïse me fit goûter la Tora; Jésus me fit goûter l'Évangile; David me fit goûter le Psautier; Mohammad me fit goûter le Qorân. Mais Adam me donna en breuvage les « Plus beaux Noms divins » ainsi que le Nom suprême. Alors je compris ce qu'il me fut donné de comprendre des hautes connaissances théosophiques, celles par l'empreinte desquelles Dieu a marqué ses prophètes et ses Amis (*Awlîyâ'*) (§ 32). »

Une autre vision de prophètes donne à Rûzbehân l'occasion

30. La distinction classique entre les attributs de Majesté (*jalâl*) et de Beauté ou de Grâce (*jamâl*) trouve sa vérification expérimentale dans le *Diarium* de Rûzbehân; mais il faut noter qu'elle correspond bien chez lui aux variantes d'une forme plastique très précise; cf. *infra* p. 49, n. 35, la vision « sous la plus belle des formes ». On notera que les attributs de *Jalâl* et *Jamâl* correspondent respectivement, dans la Kabbale juive, aux quatrième et cinquième *sefirot* : *Gebura* et *Hesed*.

de préciser une de ses expressions techniques caractéristiques, en nous faisant déjà comprendre la place qui sera assignée à Abraham parmi les prophètes de la religion d'amour. « Je vis Abraham parmi certaines montagnes où se levait la lumière de l'astre des *théophanisms* (*af'âl*)³¹ qui sont le *Miroir d'apparition* (*mir'ât tajalli*) de l'Essence et des Attributs, — Abraham cherchant Dieu et disant : Ceci est mon Seigneur (6 : 76 à 78). Puis, je vis un shaykh imposant qui descendait d'une montagne. Ses yeux flamboyaient d'une majesté redoutable. Sa chevelure était plus blanche que la neige. Je compris que c'était Moïse descendant du Sinaï (§ 67). »

A cette vision s'enchaîne une vision d'Ange avec les traits caractéristiques de l'angélologie de Rûzbehân. Dans son état d'extase, il se remémore le monde du *malakût*, le plérôme angélique, « et voici que ce monde se montra à moi à découvert. Je vis les Anges de l'Esprit (*Rûhâniyûn*), les Anges de la Domination (*Rabbâniyûn*), les Anges de la Sainteté (*Qodsîyûn*), les Anges de la Majesté (*Ĵalâliyûn*), les Anges de la Beauté (*Ĵamâliyûn*), tous siégeant de compagnie; leurs robes étaient pareilles à celles des fiancées, plus belles que ce que j'avais jamais vu. Devant moi je vis les deux Anges que l'on appelle « Nobles Scribes » (Qorân 82 : 11)³², semblant être amoureux de moi. Au premier rang de leur assemblée je voyais Gabriel, pareil à une fiancée, semblable à la Lune entre les étoiles; sa chevelure était comme celle des femmes, disposée en tresses, très longues, il portait une robe rouge avec des broderies vertes. Il versait des larmes à cause de moi et par désir de moi. De même tous les Anges laissaient passer les instants dans la douceur de me voir, comme s'ils avaient le désir de moi et se réjouissaient de mon état spirituel (§ 68). »

Émotion amoureuse, traits féminins qui sont ceux d'un Féminin absolu, puisqu'ils sont communs (comme y insisteront les Horoufis)³³ à la jeune femme et à l'adolescent, ces traits signalent toutes les visions angéliques chez Rûzbehân. « Une autre fois,

31. *Af'âl* : les *activités* ou *opérations* divines dont chacune est la manifestation d'un Attribut divin sous une forme appropriée à la nature de celui à qui cet Attribut est manifesté. Chacune donc est le processus, le « théophanisme » d'une théophanie (*tajalli*) ; cf. *Introduction au Jasmin*, p. 114, et *infra* chap. v et p. 120, n. 170.

32. Sur ces deux « Anges terrestres » (Anges « de la droite et de la gauche », « qui dictent et qui écrivent ») cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, tome I (Bibl. Iranienne, vol. 4), Paris 1954, index, p. 327.

33. Cf. *infra* liv. IV, chap. III, 7 (la précellence des « lignes maternelles » ou des « lignes d'Ève » chez les Horoufis, précellence en raison de laquelle c'est sous ces traits que Dieu manifesta son visage au Prophète, en une vision inlassablement méditée par les soufis, cf. *infra* p. 49, n. 35.

je vis Dieu avec l'attribut de la Majesté et de la Beauté³⁴. Avec lui il y avait des Anges ressemblant à des femmes très belles; les tresses de leur chevelure tombaient jusqu'à terre. Je dis : O mon Dieu! comment saisis-tu mon esprit (au moment de ma mort)? Il me dit : Je viendrai à toi de la profondeur de la prééternité, je saisirai ton esprit comme cela avec ma main, et je l'emporterai jusqu'à la demeure de l'intimité. Je t'abreuverai du vin de la Proximité, et je te montrerai ma beauté et ma majesté, comme tu le désires, sans aucun voile. Alors je vis Gabriel, Michaël, Seraphiel et Azraël, tous revêtus de robes de lumière d'une beauté telle que je suis incapable de la décrire. Puis je vis Monkir et Nâkir pareils à deux jouvenceaux beaux et gracieux, jouant du rebec au chevet de ma tombe et me disant : Nous sommes amoureux de toi; c'est de cette manière que nous viendrons te chercher dans ta tombe. — Alors toute crainte disparut de moi (§ 37). »

Le mystique qui avait cette vision anticipée du périlleux passage, satisfaisait en effet par avance à l'injonction : « O âme pacifiée, retourne... » Caractéristique est la couleur du paysage de ces visions : c'est le rouge qui domine, mais une couleur rouge liée à celle des fleurs. « Maintes fois je vis Dieu entre des berceaux de roses, sous des voiles de roses, dans un univers de roses rouges et de roses blanches; souvent il projetait sur moi des roses, des perles, des hyacinthes. Souvent il me fut donné de m'abreuver auprès de lui du vin des Houris, dans la Demeure sacrosainte (§ 39). » Cette couleur rouge est spontanément associée aussi à une perception mystique du sang répandu, dont Rûzbehân éprouve la prémonition comme ambiguë, motivant à la fois la crainte et l'espoir. Elle semble également liée à l'idée d'un « martyr » subi à l'état visionnaire, là même où, dans son inconscient, Rûzbehân sait qu'il enfreint la Loi, le *tawhîd* des littéralistes. C'est ce que suggère l'évocation initiale du motif de la vision prophétique « ... sous la plus belle des formes », puis le délire amoureux oubliant les prescriptions concernant le *tashbîh* et le *ta'tîl*, le double écueil : assimiler

34. *Jalâl* et *Jamâl*, cf. *supra* p. 46, n. 30. Il y a lieu, en outre, de penser ici aux catégories établies par Rudolf Otto : *tremendum* et *fascinans*, avec toutes les nuances qui s'imposent en fonction des variations du « sacré ». On peut en un sens traduire, comme le fait Fritz Meier, *op. cit.*, par *Erhabenheit* (sublimité) et *Freundlichkeit* (affabilité). Cependant ce ne sont là que des aspects et des conséquences qui découlent de l'Image primordiale. Mieux vaut conserver le sens premier : *Majesté* (rigueur) et *Beauté* (qui fascine). Sinon, l'on brise l'unité de lexique caractérisant cette adoration mystique de la Beauté (*jamâl-parastî*), et l'on perd de vue que l'Image primordiale s'exprime impérieusement dans la vision d'une forme plastique très précise (cf. note suivante).

Dieu aux attributs des créatures ou au contraire le reléguer à l'état d'abstraction.

« Voici que je le vis avec l'attribut de la Majesté et de la Beauté, dans ma demeure, *sous la plus belle des formes...* ³⁵. J'éprouvai une nostalgie, un amour, un désir, qui s'accroissaient l'un par l'autre. Pendant mon état d'extase, était bannie de mon cœur toute l'affaire du *tashbîh* et du *ta'tîl*, parce qu'en Sa présence s'écroulent les normes des intellects et des connaissances. Un certain temps passa. Puis je Le vis de nouveau, se levant du monde du Mystère avec l'attribut de la Majesté. Je restai plusieurs heures plongé dans l'extase. Ensuite je Le vis à l'aurore; il se montra en Majesté et en Beauté dans les solitudes du Mystère, au seuil même du Lieu du Mystère, fardant les stries de l'aurore éternelle avec le sang des *Abdâl*... Je me dis en moi-même : que suis-je par rapport à eux ? Est-il possible que je sois de leur nombre ? A ce moment je vis une teinture plus subtile que celle-là, au-dessus de la leur, et Il m'indiqua que c'était mon sang. Alors je fus pris d'une extase d'allégresse; je m'exclamai à plusieurs reprises; ma conscience secrète (*sirr*), mon cœur, mon intelligence, mon esprit, étaient près de s'envoler dans l'espace de l'Ipséité divine (*howîya*), et d'être anéantis dans les lumières du Mystère. Malgré cela j'éprouvai la crainte que ce que je voyais ne fût à interpréter dans le sens d'une épreuve, car une vision antérieure me L'avait montré en train de m'immoler et de répandre mon sang dans les ruisseaux ³⁶ du Mystère, et j'étais passé ensuite par une épreuve terrible... Alors je m'écriai : Je prends refuge en toi contre

35. Ce sont les termes caractéristiques du célèbre « *hadîth* de la vision » où le Prophète atteste : « J'ai vu mon Seigneur sous la plus belle des formes, comme un Jouvenceau à l'abondante chevelure, siégeant sur le Trône de la grâce; il était revêtu d'une robe verte; sur sa chevelure, une mitre d'or; à ses pieds, des sandales d'or. » Sur ce *hadîth*, ses variantes et son usage comme thème de méditation, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 203 ss., *supra* pp. 46 et 48, n. 30 et 34 et *infra* p. 93, n. 112 et 114. A l'époque de Rûzbehân, en Iran même, le type de beauté turke d'Asie centrale était regardé comme le type de beauté par excellence, aussi bien pour les jeunes filles que pour les « jeunes pages ». Les visualisations comme le lexique de Rûzbehân en portent la trace. Peut-être convient-il d'établir un lien entre l'extraordinaire beauté dont la réputation s'attachait aux habitants de certaines villes de l'actuel Turkestan, et le témoignage d'Abû Shakûr Sâlimî (v^e/xi^e s.), selon qui les Manichéens d'Asie centrale se signalaient par le culte qu'ils rendaient à tout être de beauté; cf. notre *Introduction au Yasmin*, pp. 100 ss. On comprendra qu'il soit radicalement impossible de traduire, le cas échéant, par « jeunes Turks »! Cf. *infra* n. 40, 44-45 et 49, et voir notre étude sur *Manichéisme et religion de la beauté*, in « Cahiers du Sud », avril 1963.

36. *Sawâqî*, corr. pour *anwâq*, d'après un passage parallèle (§ 28).

Toi (L. 155³⁷). » La vision antérieure à laquelle fait ainsi allusion Rûzbehân, est rapportée par lui en ces termes : « Une nuit, je contemplais le Lieu du Mystère³⁸. Il y avait des sortes de ruisseaux vides. Soudain Dieu me prit et m'égorgea. Une grande quantité de sang s'écoulait de mon cou; bientôt tous les ruisseaux en furent remplis. Mais voici que mon sang prenait l'aspect des rayons du soleil au moment de l'aurore, quand il apparaît plus vaste que les régions des Cieux et de la Terre. Et des multitudes d'Ange prenaient de mon sang et en fardaient leur visage (§ 28)³⁹. »

Parmi ces compagnies angéliques, les figures des Quatre qui sont désignées dans l'ésotérisme islamique comme les « Supports du Trône », prennent dans les visions de Rûzbehân, on l'a remarqué, un relief particulier. Trois d'entre elles ont un rapport encore plus personnel, comme en témoignent ces deux récits : « Les cohortes des Anges sortirent des profondeurs du Mystère. Leurs chefs, Gabriel, Michaël, Seraphiel, apparaissaient comme de jeunes pages⁴⁰, les tresses de leurs chevelures disposées comme celles des femmes. Alors Dieu répandit sur moi des roses et des perles. Ainsi firent les prophètes (*Nabi*) et les Anges... Notre prophète me parla, me baisa au visage, et après lui firent de même Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus et tous les *Nabis*. Ensuite Dieu « pria sur »

37. C'est une formule d'invocation célèbre, celle proférée, par exemple, par Maryam lors de l'apparition de l'Ange avant qu'il ne lui soit dit, comme l'énonce le *Mathnawî* : « Tu prends refuge contre moi, et c'est moi qui suis le Refuge. » Cf. *infra* t. IV, liv. V, chap. 1.

38. *Hasrat al-Haqq* : sur la notion de *Hasrat* (« présence », plan de conscience, degré de l'être ou « dignité », comme traduisait Raymond Lulle), cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabi*, pp. 167 ss., 262-263. Najmoddîn Kobrâ se représente les Attributs divins comme des « lieux » déterminés dans le Ciel; avec raison, Fritz Meier (*op. cit.* pp. 78-79) met en relation ces « lieux » (*hasrat, mahsar*) avec les *topoi* qui, dans les livres gnostiques coptes de Iéou (III^e s.), sont les émanations du vrai Dieu et à travers lesquels sont conduites les âmes des mystes.

39. La lumière rouge est une dominante des visions de Rûzbehân, cf. cette autre : « Je vis une nuit quelque chose qui enveloppait les Cieux. C'était une lumière rouge étincelante. Je demandai : qu'est-ce que cela? Il me fut dit : C'est le manteau de la Magnificence (§ 25). » Le symbolisme de la lumière rouge, dans la gnose en Islam, appellerait toute une recherche; Michaël, comme Âme divine universelle, colonne droite inférieure du Trône, sommet majeur du *Malakût*, a la couleur rouge. Dans le shîisme iranien, au siècle dernier, un des chefs de l'école shaykhie, le shaykh Mohammad Karīm Khān Kermānī (dont l'œuvre géniale est d'une ampleur écrasante, *infra* t. IV, liv. VI, chap. II) a, entre autres, écrit un traité complet sur la lumière rouge, étudiant depuis le phénomène optique jusqu'au sens ésotérique de la couleur (*Risālat al-yāqūtāt al-hamrī*). Cf. déjà ici précédemment, t. II, chap. v.

40. *Atrāk* : cf. *supra* p. 49, n. 35.

Mohammad et sur ses prophètes et fit leur éloge, puis il dit : J'ai élu mon serviteur Rûzbehân pour la félicité éternelle, la fonction d'Ami (*walâyat*) et l'investiture de mes charismes. J'ai fait de lui le vase de ma science et de mes secrets... il est mon khalife dans le monde et dans les mondes; quiconque l'aime, je l'aime; quiconque est son ennemi, est mon ennemi (§ 49) ⁴¹. »

L'autre récit est le suivant : « Il m'apparut que j'étais dans le Temple de la Mekke (*al-masjad al-harâm*). Je vis le Prophète qui semblait en état d'extase. Il circumambulait; il était près de la Pierre Noire, du côté gauche de la Ka'ba. Gabriel se tenait sous le portique, près de la porte de Safâ. Michaël se tenait près de lui, Seraphiel près de tous les deux, tandis qu'un groupe d'Ange se tenait dans la cour du Temple. Je m'approchai du Prophète; j'étais dans un état d'éblouissement. Le Prophète se tourna vers moi, m'appela par mon nom. Successivement chacun des trois Anges, Gabriel, Michaël, Seraphiel, s'approcha de moi et me nomma par mon nom : O Rûzbehân! Tous trois étaient en état d'extase. Puis ils s'approchèrent du Prophète; il me sembla que la Ka'ba elle-même s'ébranlait et se rapprochait d'eux. Alors je dansais avec eux. Dieu se rendit visible à eux, et j'étais là avec eux, partageant leur extase amoureuse, goûtant une paix profonde (§ 52). »

Parmi ces trois archanges, la figure de Gabriel prend une signification saisissante, en rapport avec sa fonction dans la prophétologie islamique sur laquelle se modèle l'expérience mystique, et qui expérimente l'Ange de la Révélation comme l'Esprit-saint personnel, comme figure de l'*Alter Ego* divin ⁴². Une nuit, Rûzbehân a la révélation de la Nuit du destin (*laylat al-Qadr*) : « En cette nuit les Anges et l'Esprit descendent avec la permission de leur Seigneur pour régler toutes choses : et c'est une paix qui dure jusqu'au lever de l'aurore (97 : 45) ⁴³. »

41. Cette déclaration éveille une triple réminiscence : les termes mêmes dans lesquels l'Imâm Ja'far Sâdiq s'adresse à Abû'l-Khattâb (*supra* p. 42, n. 25); — l'idée du « khalife » sur la Terre de Dieu; cf. l'idée du Sage parfait, le « Pôle », à la fin du prologue de la « Théosophie orientale », *Hikmat al-Ishraq*, de Sohrawardî; — les termes mêmes dans lesquels le Prophète s'exprime à l'égard du 1^{er} Imâm, 'Alî ibn Abî-Tâlib. Un soufi non ahl'ite aspire à cette triple investiture; un soufi ahl'ite ne peut se considérer que comme le « miroir » (*maṣṣar*) de l'Imâm.

42. Sur les significations de l'Ange Gabriel, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabi*, index s.v., p. 283.

43. Sur la « Nuit du Destin » (une des dernières du mois de Ramazan) comme thème de méditation, rappelons l'exégèse ismaélienne qui la perçoit (comme les autres jours et nuits) en la forme d'une personne-archétype, celle de Fâtima-Fâtir (Fâtima-créateur), la fille du Prophète, source de la lignée des saints Imâms jusqu'au Résurrecteur (*Qa'im*); cf. notre *Rituel*

« Dieu me montra l'ensemble des Anges ayant tous l'apparence humaine, souriants messagers de bonnes nouvelles. Parmi eux il y avait Gabriel, et c'est le plus beau des Anges. Les tresses de leurs chevelures étaient pareilles à celles des femmes. Leurs visages étaient comme la rose rouge. Les uns portaient sur la tête un voile de lumière; d'autres portaient une mitre de bijoux; d'autres étaient vêtus d'un manteau de perles. Je les vis à plusieurs reprises ayant également l'aspect de jouvenceaux⁴⁴. Je vis l'Ange Rezwân (Ridwân) et le Paradis, et j'y entrai. Je vis les houris, les pages; leur aspect était tel que Dieu les décrit (cf. Qorân 37 : 47; 56 : 17-22 etc.). Je pénétrai dans les châteaux célestes, je m'abreuvaï aux eaux courantes, je mangeai les fruits du Jardin... A plusieurs reprises je vis le Trône (*'arsh*) et le *Korsî*. Et je vis Dieu sous un revêtement qui lui donnait l'apparence d'un shaykh; il avait sur lui un manteau persan. Alors je me sentis fondre devant sa majesté et son maintien (§ 24). »

Une autre nuit Rûzbehân contemple Dieu « au-dessus du Trône, dans les chambres nuptiales de l'intimité, se manifestant avec les attributs de la Beauté et de la Majesté. Il n'y avait personne devant lui hormis Gabriel versant des larmes et qui soudain déchira ses vêtements, sous la violence de son délire d'amour en présence de la Beauté divine... Un temps passa... Je vis des rochers sur lesquels coulait un grand fleuve pareil à un fleuve de perles. Je vis Khezzr et Élie avec tous les *Abdâl*, lavant leurs vêtements dans le fleuve, et jamais je n'avais vu spectacle plus enchanteur que leur vue à ce moment-là (L. 157^b). »

A fréquentes reprises, Rûzbehân nous fait la confidence de ses pénétrations visionnaires dans le paradis. Après la grande vision en compagnie des trois Archanges et du Prophète autour de la *Ka'ba*, il passe par une longue détente jusqu'à l'approche du matin. Alors de nouveau l'extase le saisit : « Il me fut montré un homme au milieu du Temple, qui semblait de là transporter le sable ailleurs, si bien qu'une porte apparut sous le sable. Cette porte me fut ouverte. Je la franchis et pénétrai au-delà. Je vis un autre homme se tenant sous cette porte. Le premier était Ismaël, le second était Rezwân. Alors ayant franchi le seuil, je vis le paradis avec ses arbres, ses fleurs, ses lumières innombrables. Je vis Mohammad et tous les prophètes, les Amis (*Awliyâ*), les martyrs, les Anges. J'y vis une foule de

sabden et exégèse ismaélienne du rituel (Erano-Jahrbuch XIX), Zürich 1951, pp. 235 ss.; *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne* (Erano-Jahrbuch XXIII), Zürich 1955, pp. 190-191.

44. *Atrâh*, cf. *supra* p. 49, n. 35.

fidèles... Je n'y vis rien de comparable à ce monde-ci; ce n'était que lumière sur lumière, éclat sur éclat, beauté sur beauté (§ 53). » Une autre vision précise : « Je ne vis jamais rien de plus beau. J'y vis les Anges, les Prophètes, les houris, les châteaux célestes. Tout cela était rempli des Lumières divines. Je vis parmi les arbres du Paradis un arbre de turquoise, ressemblant à un palmier. Si cet arbre avec sa grâce et sa beauté se montrait aux gens de ce monde (*ahl al-donyâ*), tous en mourraient d'ardent désir (§ 81). » Le visionnaire y contemple également sa propre famille : « Je vis les miens dans un des paradis devant Dieu, ayant l'aspect de jeunes beautés, car je voyais tout ce qui formait compagnie autour de Dieu sous la forme de jeunes beautés⁴⁵. Ensuite je vis les miens dans l'une des salles hautes du Paradis, devant Dieu. Cette salle haute était de hyacinthe rouge; les miens étaient assis à proximité de Dieu, au bord d'une rangée de coussins; ils semblaient m'attendre. Alors j'entendis du monde du Mystère résonner Sa parole : « ... ceux de leurs pères et de leurs épouses qui auront été vertueux ». Je réfléchis sur cette adresse intérieure, et je revins au début du verset qorânique : Les jardins d'Eden : ils y entreront ainsi que leurs pères, leurs épouses et leurs enfants qui auront été vertueux (ils y recevront la visite des Anges qui entreront par toutes les portes) (13 : 23). Je compris que c'était une bonne nouvelle pour moi. Je m'assis au moment de l'aube, guettant le lever du matin éternel (§ 82). »

C'est un lieu commun en certaine apologétique chrétienne s'adressant à l'Islam, que de déprécier les joies du Paradis qorânique, parce qu'elles concerneraient les facultés sensibles. Il importe donc de voir comment ces joies sont pressenties et anticipées par les spirituels en Islam même. Jamais on n'y a éprouvé un dilemme comparable à celui qui tourmente la conscience de l'ascète chrétien. La description des joies paradisiaques rentre dans le problème plus général du *tanzîh* (opération négative qui éloigne de la divinité tous les attributs) et du *tashbîh* (homologation qui fonde les correspondances de l'invisible et du visible). Il ne s'agit ni de sacrifier l'un à l'autre, ni de céder à l'un ou à l'autre. C'est en passant entre l'un et l'autre, à égale distance mais à égale proximité, que l'âme mystique conquiert sa quiétude à l'égard de l'un et de l'autre. Cela n'est possible sans doute que grâce au sentiment théophanique, au sens du « phénomène du divin » qui anime le soufisme. Le problème est au fond même de la doctrine théophanique de Rûzbehân (comme il l'est chez Ibn 'Arabî); de sa solution dépend justement

45. *Awâh*, cf. *supra* p. 49, n. 35.

la possibilité de goûter la saveur et la quiétude de l'amour divin dans l'amour humain. Seulement ici nous n'en avons pas seulement l'exposé théorique, mais la donnée expérimentale, vécue à l'état visionnaire. De toute façon, il ne s'agit pas de perceptions des sens au niveau du monde sensible, mais de perceptions imaginatives au niveau du monde intermédiaire, *mundus imaginalis*.

« Je vis la Présence divine (*Hazra*) remplie des Anges du plus haut rang, assis sous les pavillons de la Gloire. Je vis Dieu; et tous les prophètes et tous les Envoyés attendaient assis auprès de la chaire (ou pupitre, *minbar*). Lorsque je me fus assis (au pupitre) et eus mentionné les paroles concernant la reconnaissance mutuelle (des Esprits), les Anges versèrent des larmes ainsi que les Prophètes. Et Dieu entendait. De sa personne transparut une Lumière, comme indiquant qu'il était d'accord avec eux. Puis Il dit : "Ainsi en sera-t-il au jour de la Résurrection." Ah! fi donc! celui qui estime que ces révélations sont des fantaisies méritant le soupçon de *tashbîh* (anthropomorphisme), celui-là n'est qu'un débutant; il n'a rien expérimenté, il n'a jamais respiré le parfum des fleurs du paradis. Ce sont là des expériences du monde sacrosaint, des stations qui s'offrent aux plus pénétrants d'entre les circonspects, lesquels savent bien que ce sont des formes de la condition divine (*robûbîya*), une apparition des Lumières éternelles, une qualification que reçoivent les Attributs divins par l'intermédiaire des théophanies (§ 84). »

Nous savons que Rûzbehân a exercé pendant de longues années la fonction de prédicateur à Shîrâz. Il lui arrive, ce dernier texte nous le montre, de remplir la même fonction « dans le Ciel ». Mais l'objet de sa prédication reste le même : il est condensé dans cette anecdote (cf. *supra* chap. II, *in fine*) qui nous le montre traversant les rangs des auditeurs afin de gagner sa chaire pour la première fois à Shîrâz, et s'arrêtant pour admonester la mère qu'il venait d'entendre ordonner à sa fille de voiler sa beauté. Cette prédication ne peut que rappeler à chaque occasion le mystère de la théophanie dans la beauté; le culte et l'éthique qu'impose ce « phénomène du divin » ne doivent jamais perdre de vue ce que Rûzbehân désigne par le terme technique d'*iltibâs*, cette *amphibolie* de l'Image humaine qui à la fois *est* et *n'est pas*; tout le sensible, le visible, l'audible, est *amphibolie*, a un *double sens*, puisqu'il révèle l'invisible, l'inaudible; c'est cela même la fonction théophanique de la beauté des créatures. Évidemment, la prédication d'une telle doctrine peut scandaliser les pieux orthodoxes, ceux qui devant le texte de la beauté comme devant le texte révélé, n'ont aucun

pressentiment du *double sens*. Alors il peut même arriver à Rûzbehân d'éprouver des doutes sur sa prédication, mais ses visions lui donnent le réconfort de la certitude. La nuit même où il vient de contempler les siens dans le Paradis, il se met à méditer sur cette vision oculaire, immédiate et directe, que permet la station spirituelle de l'*amphibolie*. Il éprouve des scrupules qui sont comme une réémergence à sa conscience des impératifs de l'orthodoxie collective, de la religion légale et « sociomorphique » contre la foi personnelle. « Je me faisais souci de ce qui est éternel, tâchant de me détourner du créaturel. Alors Dieu se montra à moi dans le Conseil sacrosaint (*Majlis al-Qods*), sous une forme d'une beauté telle qu'elle enchaînait à elle tous les fidèles d'amour. Il s'approcha de moi en disant : Allons ! il n'y a pas de quoi te mettre en peine à ce sujet. J'avais l'impression que lui répugnait mon souci de maintenir sa transcendance à l'écart des représentations imaginatives. Mon cœur s'enchantait de cette théophanie sous une forme *appropriée au secret de mon amour*. Ainsi je restai dans l'extase, les soupirs et les larmes, jusqu'au matin. Puis il se montra à moi à chaque heure sous un attribut nouveau d'entre les groupes des Lumières prééternelles. Comme ensuite il s'était rendu invisible, vint à mon cœur le souvenir de ce que j'avais prêché du haut de la chaire. Mais Il me dit : Est bien à la mesure de mon secret ce que tu as prêché pour guider les créatures, et leur faire connaître la beauté des faveurs divines préparées pour elles (§ 83). »

En disant « sous une forme appropriée au secret de mon amour », Rûzbehân énonce le secret des théophanies, lesquelles en effet correspondent chaque fois à la capacité spirituelle du visionnaire. Mais là même se fait jour de nouveau le conflit : elles sont forcément multiples et diverses, elles sont comme autant d'individuations divines. Qu'en est-il de cette multiplicité à l'égard de l'exigence impérieuse du *tawhîd* ? Le conflit est insoluble, certes, en termes de monothéisme exotérique, posant Dieu à la façon d'un *objet* transcendant. Que Dieu ne soit jamais *Objet*, mais le *Sujet* actif des actes qui chez les créatures se rapportent à lui, ce sera là le secret du *tawhîd* ésotérique, lequel ne pourra s'exprimer qu'en paradoxes (ces *shath* qui ont fait donner à Rûzbehân son surnom de shaykh *shattâh*). La personne même du mystique devient un paradoxe, non pas seulement parce qu'il lui arrive d'exprimer à la première personne (parce que son *ego* humain s'est retiré) des propositions dont seul l'Être divin peut être le *sujet*, mais aussi parce que cette situation l'entraîne à défier la religion légale, à accepter avec courage et indifférence que son attitude religieuse, tout

intérieure et personnelle, passe extérieurement, aux yeux de la Loi, de la religion socialisée, pour impie et sacrilège. Tels sont les soufis, on l'a rappelé déjà ici, qui se désignent sous le nom de *Malâmatî*. Le grand poète mystique, Hâfez de Shîrâz, fut l'un d'eux. Comme à l'appui de l'affinité qui nous a déjà fait pressentir en lui un précurseur de Hâfez, Rûzbehân nous apprend ici qu'il eut dans sa jeunesse un shaykh *malâmatî*. Il est significatif que ce shaykh assume une fonction théophanique, au cours d'une vision où s'affirme le paradoxe de la multiplicité de l'Unique et de l'identité du Multiple.

« Au temps de ma jeunesse, j'avais un shaykh. C'était un shaykh de grande science mystique, perpétuellement en état d'ivresse spirituelle, un shaykh *malâmatî*, dont la vraie figure était ignorée du commun des gens. Une nuit je contemplais une vaste plaine dans les plaines du Mystère, et voici que je vis Dieu ayant l'apparence de ce shaykh, à l'avancée de cette plaine. Je m'approchai de lui. Alors il me fit signe, me montrant une autre plaine. Je m'avançai vers cette plaine, et là de nouveau je vis un shaykh pareil à lui, et ce shaykh c'était Dieu. De nouveau il me fit un signe, me montrant une autre plaine, ainsi de suite jusqu'à ce qu'il m'eût dévoilé *soixante-dix mille* plaines, et chaque fois, à l'avancée de chaque plaine, je voyais une figure semblable à celle que j'avais vue dans la première. Je me dis à moi-même : Dieu Très-Haut est pourtant unique, un, indivis, transcendant le nombre grand ou petit, ainsi que les égaux, les contraires et les semblables. Alors il me fut dit : Telle est la théophanie des Attributs éternels, car ils sont sans limite. A cet instant je sentis en moi l'emprise des réalités ésotériques du *Tawhîd*, depuis la mer de la Magnificence (§ 34). »

Même allusion dans un autre récit : « Je vis une Lumière plus blanche que l'éclat des perles et de la neige... Il me manifesta les beautés des Attributs... Il ne resta plus de distance entre lui et moi. Alors je vis de la Face divine une majesté et une beauté telle que les Célestes et les Terrestres en pourraient mourir de délices. Je vis que toutes les régions du Ciel et de la Terre en étaient remplies... Il me rendit présent dans la station de l'approche de l'approche, me montra *soixante-dix mille* majestés, beautés et perfections, et m'adressa des paroles telles qu'à les entendre, la montagne de Qâf (la montagne cosmique) en fondrait de plaisir... M'ayant fait asseoir devant lui et traité avec toutes sortes de gracieuses prévenances, il me donna de sa main un breuvage que je ne puis décrire; il me fut donné d'entendre ce qu'il n'est pas en mon pouvoir de traduire (§ 47). »

Le symbole de ce breuvage revient encore au moment où, paradoxalement, Rûzbehân veut en quelque sorte rappeler l'Être divin au sentiment de sa transcendance : « Dieu leva le voile du plérôme angélique (*malakût*) en prenant la forme de la Majesté et de la Beauté, mettant à découvert toute la série des Attributs correspondant à la forme humaine. Ensuite Il me fit voir sa Sublimité et sa Majesté dans une autre station spirituelle, ainsi de suite, jusqu'à ce que je l'aie contemplé en *soixante-dix* stations ⁴⁶, et dans chacune sous un Attribut que je n'avais jamais contemplé auparavant... Ensuite Il me fit asseoir à la Table de la sollicitude, tandis que je contemplais en Lui des couleurs de majesté qui n'étaient encore jamais montées à ma conscience. Il me présenta des mets de cette Table. Je dis : Mon Dieu ! tu transcendes pourtant l'action de manger et de boire ! Si les pleurs du repentir sont le breuvage des Anges, qu'en est-il des pleurs du désir et de l'intimité lors de la vision ? Alors il me dit : C'est cela mon breuvage. — Telles sont les règles de sa délicatesse à l'égard de ses prophètes et de ses Amis, tout en étant transcendant aux attributs du créaturel (L. 153 ^b). »

Tout le *Diarium* pourrait être lu comme une suite de variations sur ce thème de l'*amphibolie* et de la vision directe : le revêtement d'Attributs homologables à ceux des créatures (*tashbîh*) sans contradiction avec le dépouillement de la pure Essence (*tanxîh*).

Pour la dialectique rationnelle il n'y a pas d'issue ; seul le pur amour résout expérimentalement le conflit. C'est ce que Rûzbehân apprendra également dans son expérience visionnaire et vérifiera dans l'expérience de sa vie. Dans le récit qui évoque les voiles de roses rouges et de roses blanches sous lesquels maintes fois il contempla Dieu, il avoue que, s'il y avait eu un témoin possible de ces épanchements entre Dieu et lui, ce témoin eût reconnu en lui un *zandîq* (qualification par laquelle l'orthodoxie islamique rattache à la religion de l'ancien Iran zoroastrien, tout ce qui lui semble enfreindre la lettre de la Loi) ⁴⁷. Comment le sourcilleux orthodoxe concevrait-il que sous l'individuation

46. Cf. *supra* chap. III, les « 70 voiles ». Ce nombre (70, voire 70 000) a, bien entendu, non pas une valeur quantitative statistique, mais la signification qualitative d'un nombre-archétype. Dans chaque cas, c'est le septenaire qui importe.

47. Sur le sens du mot *zandîq*, tel qu'il a été compris en fait en Islam, cf. Hujwiri, *Kashf al-Mahjûb*, trad. R. A. Nicholson, pp. 404 ss. Tout adepte du *ta'wîl* étant un *zandîq* aux yeux de l'Islam officiel, il était facile dès lors à celui-ci d'imputer aux ahl'ites et soufis une attache avec les Mages de l'ancien Iran ; cf. encore *infra* p. 103, n. 137, et Georges Vajda, *Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbasside*, in « Rivista degli Studi orientali » XVI, 1937.

divine « appropriée au secret de l'amour du mystique », celui-ci perçoit la Majesté transcendante, parce qu'elle ne peut être en fait perçue autrement ni ailleurs ? « Ce que je mentionne et ce à quoi je fais allusion, ce sont les broderies que constituent les symboles des hautes sciences de l'amour. Dieu s'y manifeste avec l'attribut de la Majesté et de la Beauté. Il les a investis de cet amour et de cette gnose mystique, parce que dans la vraie Réalité du *tawhîd* il y a une mer de négativité devant laquelle fuient les prophètes et les Envoyés, les Anges et les Amis de Dieu, et que dans la station mystique du *tawhîd*, ardent les feux de la Magnificence qui embrasent réflexion, compréhension et perception en général (§ 39). »

Impénétrable est le mystère de l'Un unique. Il ne peut se révéler qu'au prix d'un *ennuagement* à la mesure du cœur, que ce soit celui de l'Ange ou du Spirituel, un ennuagement qu'il faut simultanément agréer et percer. « Il se manifesta à moi sous l'aspect de l'incrée, d'entre les Orientes de la prééternité, et Il me dit : J'ai voyagé vers toi depuis le Mystère des Mystères; entre toi et moi il y a une distance de sept cent mille ans... Il me témoigna une prévenance délicate et me dit : Je t'ai choisi en ton temps pour ce rang au-dessus des mondes. Il me découvrit des beautés sacrosaintes et les particularités des Attributs éternels. Je contemplai une beauté dans une majesté, une majesté dans une beauté, que je suis à jamais incapable de décrire... J'avais l'habitude au temps de ma jeunesse de veiller jusqu'au cœur de la nuit. C'est ainsi qu'une nuit j'étais en train de prier; l'Être Divin passa près de moi, se montrant *sous la plus belle des formes*. Il me sourit et projeta vers moi des sachets de musc. Je lui dis : Donne-m'en un grand nombre. Il me dit : Chacun d'eux est un Ange, et toi tu es un Ange de la Perse (§§ 21-22). »

A maintes reprises le mystique essaie de faire violence à l'*amphibolie*, de la dépasser pour parvenir à la connaissance absolue; il apprendra seulement plus tard qu'on ne la dépasse qu'en la transfigurant, et que sinon l'on s'expose au péril encouru par Moïse sur la montagne. « Voici que je contemplais les étrangetés de l'*amphibolie*. Je dis : Mon Dieu! Mon Seigneur! Jusqu'à quand me montreras-tu la vision qui m'est propre, sous la forme de l'*amphibolie*? Fais-moi voir le pur incrée, la surexistence à l'état pur. Il me dit : Moïse et Jésus ont désiré cette demeure spirituelle (sans l'atteindre). Alors il me manifesta un atome de lumière de son Essence éternelle, et peu s'en fallut que mon esprit ne fût volatilisé. Je craignis de mourir. Je vis notre Prophète, les *Nabis*, tous les Compagnons et tous les shaykhs demandant à Dieu de m'accorder l'ultime station de la Magni-

ficence (§ 45). » Même insistance, même échec dans une autre vision : « M'apparurent les merveilles du *tawhîd*, mais cela en restait aux vestiges du monde des théophanies. Je dis : Mon Dieu ! fais-moi parvenir à toi dans la forme du *tajrîd* du *tawhîd* (c'est-à-dire dans le dépouillement de ton unité abstraite de tout prédicat). Le monde du devenir m'apparut alors comme la pleine lune au moment où elle émerge du sommet de la montagne, ou comme l'irradiation d'un feu rougeoyant qui brûle sans fumée. Dieu me fit entrer dans cet autre monde. Je fus dépouillé des infirmités des normes communes, mais je ne pus subsister jusqu'à la fin, car cette demeure était celle du sacrosaint, de la négativité (*tanzîh*), de l'annihilation (*fanâ'*). Alors me furent rendues évidentes les réalités essentiatrices de l'Essence (*haqâ'iq al-haqîqat*). Ma conscience secrète fut portée à l'incandescence. Il me fut dit : c'est le monde de l'unicité unique (*wahdâniyat*), celui que J'ai annoncé dans mon Livre (le Qorân) en disant : Rien ne Lui ressemble (42 : 9) (§ 66). »

A chaque effort prétendant à la saisie de la transcendance, le mystique est ainsi renvoyé au symbole, à la théophanie, à l'amphibolie du Voile que la transconscience, la « conscience secrète » (*sirr*), amènera à la transparence d'un miroir. De nouveau les fleurs seront les symboles annonciateurs du Mystère. « Une fois, dans la seconde partie de la nuit, après m'être assis sur le tapis de l'adoration dans l'attente de l'apparition des Fiancées invisibles (*'ard'is al-ghayb*), ma conscience secrète prit son envol dans les régions du *malakût*, et je contemplai la majesté divine, en la station de l'amphibolie, à plusieurs reprises, sous l'aspect numineux (*hayba*) de sa beauté. Mon cœur ne s'en contentait pas, aspirant à la découverte de la Majesté éternelle qui embrase les secrets des consciences et des pensées. Voici que je contemplai un Visage plus vaste que l'ensemble des Cieux, de la Terre, du Trône et du *Korst*. En irradiaient les lumières de la Beauté. Il transcendait toute idée de pareil et de semblable. Cependant je perçus sa beauté comme ayant l'aspect de la rose rouge, mais à la façon d'un monde dans un monde, comme si en effusaient des roses rouges, et je n'en voyais pas la limite. Mon cœur se souvint alors de ce propos de notre prophète : La rose rouge fait partie de la beauté divine (§ 71). »

Voici alors que s'esquisse l'initiation au secret de l'amphibolie qui est inhérente au créaturel, initiation qui sera amplifiée dans les traités doctrinaux de Rûzbehân. « Au cours de certaine de mes visions... je m'élevais graduellement parmi les figures des théophanies; mon intention était de parvenir jusqu'à l'incrée, quand il me serait donné de sortir de la norme des théophanisms. Alors je vis Dieu sous la plus belle des formes, se levant sur moi

du monde du Mystère. Je ne me possédais plus; je sanglotais et criais, car cette forme m'éblouissait de stupeur... comme si de sa Face étaient projetées sur moi des roses blanches... Ensuite Il se rendit invisible, puis il réapparut sous une forme plus belle encore que la première. Je le rejoignis, et il me dit par ma conscience secrète : Où nous avançons-nous? — Je dis : Vers la prééternité. — Quelle chose cherches-tu? — Je cherche mon absorption (*fanâ*) dans la violence de ce qui est prééternel, car je ne puis me satisfaire de la vision de l'amphibolie. — C'est un long voyage, dit-il; je viens avec toi, je serai ton compagnon de route. — Nous nous avançâmes donc vers ce qui est au-delà du Trône, nous fîmes le voyage du Mystère. Puis il me devint invisible, puis il réapparut, une heure après, avec l'attribut du *Jabarût*, et là je fus anéanti. Alors il me montra une gracieuse douceur et me dit : *Cherche-moi dans la station mystique de l'amour*, car ni le monde ni rien de ce qu'il y a dans le monde ne peuvent faire face aux assauts de ma majesté... Et je restai avec la douceur de ma vision (§ 58) ».

D'où le mystère du cœur, organe par excellence de la physiologie subtile et centre des perceptions mystiques. Dans la seconde partie de la nuit encore, Rûzbehân médite en observant les mystères au monde des Lumières. « Voici que je Le vis sur les chemins du Mystère. Dans sa main, quelque chose. Je dis : Mon Dieu! qu'est-ce que c'est? Il me dit : C'est ton cœur. — Mon cœur a donc une demeure qui est dans ta main? dis-je. Et voici qu'il ploya mon cœur; ce fut comme une chose enroulée; puis il le déploya, et maintenant mon cœur couvrait depuis le Trône jusqu'aux Pléiades. Je dis : ceci est mon cœur? — Ceci est ton cœur, et il est plus vaste que l'univers⁴⁸. Puis il l'emporta tel qu'il était dans sa main, vers les régions du *Malakût*. J'y pénétrai avec lui, jusqu'à ce que je rencontre le *dîwân* du Mystère des Mystères. A ce moment je dis : Jusqu'où l'emportes-tu? — Jusqu'au monde prééternel afin de me contempler en lui... et de me montrer à lui pour les éternités futures sous la forme de la déité (*olûhiya*). — Je dis : je veux te voir tel que tu es dans la prééternité. — Il n'y a pas pour toi de voie d'accès à cela. — Alors je me fis suppliant : je le veux, dis-je. Et voici que se montrèrent les Lumières de la sublimité. Je fus annihilé, anéanti; après cela, le créaturel cessa de s'offrir au déluge de la Magnificence. Puis ma conscience secrète fut interpellée, et il me fut dit : Comprends-tu maintenant le sens caché de ce propos du Prophète : Les

48. Comparer le *hadîth* : « Ni mon Ciel ni ma Terre ne me contiennent, mais le cœur de mon croyant fidèle me contient » (cf. *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, p. 146).

cœurs sont entre deux des doigts du Miséricordieux, Il les façonne comme Il veut? — Ce que j'ai vu entre Ses doigts, c'est la dépouille du cœur de Ses amants; il les façonne (= les retourne) depuis ce monde jusqu'aux enceintes de sa Majesté. Lorsqu'il s'occulta... cette vision laissa dans ma transconscience (*sirr*) une immense allégresse, jusqu'au moment où je repris conscience (§§ 61-62). »

Progressivement le visionnaire est ainsi initié au secret du *tawhîd* ésotérique; secret qui est celui du vrai *sujet* des actes qui s'accomplissent chez le mystique : le Compagnon éternel, l'*Alter Ego* divin. Jusque-là il arrive au mystique d'éprouver la douleur des absences, parce qu'il ne sait pas encore *qui* en réalité s'absente. Au lendemain d'un concert spirituel, Rûzbehân éprouve une certaine détente; puis, le soir revenu, à l'heure qui marque l'Oraison du premier tiers de la nuit, il s'interroge : « Pourquoi les merveilles du Mystère ne se sont-elles pas montrées pendant le concert spirituel (*samâ'*) d'hier? Soudain, voici que je vis Dieu par les orifices du *Malakût*, se montrant à moi avec les attributs de la Beauté et de la Majesté. Je lui dis : Où étais-tu, puisque tu es resté invisible pendant le concert spirituel? Il me dit : J'étais avec toi sous cette forme que tu vois maintenant. Alors je poussai un cri; ma conscience secrète, mon intelligence, mon cœur, furent dans l'allégresse. Mon Dieu! dis-je, pourquoi donc ne t'ai-je pas vu? Il me dit : J'étais derrière toi et au-dessus de toi, te voyant, à ta droite et à ta gauche, sous l'aspect que voici. Alors, ce fut comme si je le voyais tel qu'il se décrivait et se montrait. La moitié de la nuit passa. Je le cherchai sous l'aspect de la déité (*olûhtya*), sans l'amphibolie des Attributs et des Opérations (qui les manifestent). Je me fis suppliant. Voici que m'apparurent les lumières de l'Essence et des Attributs dans le monde prééternel; il y avait des couches de vapeur s'élevant l'une sur l'autre. Je vis éclat sur éclat, majesté sur majesté, beauté sur beauté. Je vis la mer sacrosainte (*bahr al-Qods*)... il me semblait que toutes ces Lumières souriaient à mon visage (§ 65). »

Pour qu'il y ait simultanément Unification de l'Unique (*tawhîd*) et la joie d'être deux, il faut renverser la vision commune fondée sur le sens commun exotérique. Ce que nous a appris le « Livre de l'Ennuagement », le *Diarium* nous en apporte la vérification expérimentale. Le Témoin (*shâhid*) est non plus l'œil *autre* qui regarde Dieu, mais l'œil par lequel Dieu regarde et se montre à soi-même sous les variantes infinies de « la plus belle des formes ». C'est en ce sens que *tu* es son Témoin oculaire, et que le *tawhîd* exotérique n'est que ruse et tromperie. « Voici, raconte Rûzbehân, que je voyais mon âme en état de *fand*,

et me disais en moi-même : Je suis la plus chétive de ces créatures, je suis ton serviteur et le fils de ton serviteur. Alors frappèrent contre mon cœur les assauts du *tawhîd* et de la Sublimité. Il me dit : *Qui es-tu pour être un serviteur à mon égard ?* Je fus pris de honte à l'égard de ce Dieu échappant au pouvoir de ma parole. Je dis : Quel attribut pourrais-je énoncer, puisque je suis moi-même une chose d'entre les choses qui t'appartiennent ? Mais Il me dit : Tu n'es pas un véritable Unificateur avant d'avoir oublié et toi-même et tout ce qui est autre que moi depuis le Trône jusqu'aux Pléiades. Je restai comme ébloui au sein d'un voile immense. J'étais encore incapable de parler, lorsqu'il me fit ressouvenir de quelque chose de son *dhikr* : il me fit comprendre mon anéantissement en lui et mon désir de lui ; les grandes plaines du Mystère s'éclairèrent, et voici que se désignant soi-même il me dit : C'est moi qui t'appartiens (*Andâ laka*). Alors je fus pris d'une émotion d'extase et mon cœur fut dans l'allégresse. Puis il s'approcha de moi sous la forme d'un jeune homme⁴⁹. Mon âme et mon cœur furent anéantis dans sa grâce et sa beauté. S'approchant de moi, il me dit : Ici ton cœur n'est pas mis dans l'angoisse par l'énoncé du *tawhîd*, car ici le *tawhîd* est ruse et tromperie, puisque voici que tu es mon Témoin oculaire, et que je suis sous la forme de la grâce et de la beauté (§ 77). »

La condition du « véritable Unificateur », c'est celle-là même qu'ont attestée dans le récit du *Mi'râj* de Sarî al-Saqatî qui clôture le « Livre de l'Ennuagement », l'ultime groupe des Fidèles qui, ayant persévéré dans l'unicité de leur Désir, surexistèrent au groupe primitif, après que celui-ci eut été décimé à sept reprises par une septuple épreuve. Tous ceux qui attestent Dieu « objectivement », sans s'oublier soi-même, en croyant que c'est eux-mêmes qui l'attestent, ne sont que des polythéistes. Le monothéisme de la religion légale et socialisée en reste à ce niveau ; il ne fait que superposer un *Ens supremum* à la somme de l'être créaturel. En revanche, seul le *tawhîd* ésotérique échappe au piège de cette idolâtrie métaphysique. La multiplicité des théophanies, c'est la multiplicité des formes par lesquelles l'unique *Sujet* divin s'apparaît à soi-même et se reconnaît soi-même par ses créatures, à condition que celles-ci gardent les yeux ouverts, et ouverts sur Lui seul, car alors elles sont ses yeux à lui, les yeux par lesquels Il regarde et se regarde soi-même en elles. Alors, il n'y a plus de conflit entre l'unique et le multiple ; il y a le multiple de l'Unique, mais ce multiple

49. Cf. *supra* p. 49, n. 35.

est chaque fois toujours Un⁵⁰, c'est l'unité de l'Un, ou plutôt c'est le mystère de l'*unus-ambo*, deux en un seul, étant vrai de dire de l'Un *et* de l'autre qu'il est le Regardant et le Regardé. Nul obstacle, dès lors, à certaines scènes extatiques, franchement scandaleuses pour tout conformisme exotérique. Nous citerons encore cette vision : « Un jour, je tombai dans la mer du Désir; m'emporta l'entre-choc des vagues de l'Océan de la Magnificence, jusqu'à la station mystique où est contemplée la surexistence. Et voici que je vis Dieu : par sa Beauté et sa Majesté se découvraient à moi les éclairs fulgurant de sa Face. Je restais dans la contemplation de cette beauté; j'étais au comble de l'ivresse spirituelle; peu s'en fallut que mon esprit ne fût desquamé (de mon corps), mon intelligence abolie, mon cœur envolé, ma conscience secrète anéantie... Quand se leva l'aurore, je vis que le monde était comme rempli de l'Être Divin. J'étais à la fois absent et présent; il me semblait à la fois que je le voyais et que ce n'était pas moi qui le voyais. Alors voici qu'il vint vers moi; il m'attira pour danser, et je dansai avec Lui. Mais sortant de l'extase, je repris conscience à l'instant (L. 148^a). »

Pour clôturer cette trop brève analyse du *Diarium spirituale* de Rûzbehân, citons-en encore ici la page finale. Elle débute comme par une triple exultation nostalgique réaffirmant : « Ensuite je le vis! Ensuite je le vis! Ensuite je le vis! Trop de fois pour qu'il me soit possible d'en dire le nombre... Il me fit circuler dans le suprême *Malakût*, me dévoilant les profondeurs prééternelles, dans leur état de dépouillement (*tanzîh*); il me dévoila la Beauté et la Majesté. Puis il se manifesta à moi sous quelque'une des qualifications de l'*amphibolie* (*iltibâs*). Tous les Chérubins étaient à l'avancée des pavillons de la Magnificence, leur forme admirable était celle-là même de la grâce et de la beauté. Les tresses de leurs chevelures étaient comme celles des femmes. Les houris en robes comme en portent les habitants du Paradis, se séparaient et s'assemblaient. Et je vis Gabriel, d'une grâce et d'une beauté que je ne puis décrire; il passa tout près de moi, avec cette grâce et cette beauté. Et je vis les Prophètes et les Amis (*Awliyâ*) immergés dans les Lumières fulgurant de Sa majesté. J'étais moi-même entre l'occultation (*istitâr*) et la théophanie (*tajallî*), hors de moi, criant et gémissant, nostalgique et fou d'ardent désir, à la façon des gens en proie à l'ivresse. Alors Il emporta tous mes soucis et mes chagrins. Mon cœur fut rempli d'allégresse par Son intimité et Sa beauté. Après

⁵⁰ *Tâ wâhid dar wâhid na-shawad* : tant que le pèlerin mystique ne devient pas 1 × 1; cf. *supra* p. 43, n. 28 et *infra* p. 81, n. 84 et chap. VI, 6, p. 133, n. 191; cf. précédemment liv. II, chap. VI, 5.

cela, je priai Dieu pour la communauté de Mohammad, et cela en un temps où s'était abattue sur Shirâz une terrible épidémie; il y avait des morts et des malades en foule. Enfin je priai Dieu de me délivrer : que je n'aie plus à entrer dans le palais des Émirs. Le matin levé, survint un ordre divin et dès cet instant je fus délivré de leur vue et de leur société (L. 51^e). »

CHAPITRE V

Le Jasmin des Fidèles d'amour

Les quelques fragments que nous venons d'extraire du « Journal spirituel » de Rûzbehân nous permettent d'entrevoir les mobiles de la conscience secrète (le *sirr*, la transconscience) qui se font jour dans cette succession d'états visionnaires, vécus soit à l'état de songe, soit le plus souvent, la nuit même ou à l'heure de l'aurore, dans un état intermédiaire entre la veille et le songe. Certaines constantes nous montrent à l'état vécu comment chez un soufi, est éprouvé et surmonté non point en théorie seulement mais expérimentalement, le conflit intime, d'une part entre le désir qui est commun à tous les soufis, le désir de la vision divine personnelle, et d'autre part l'impératif du *tawhîd* de la religion exotérique, celui du monothéisme abstrait qui pose l'unité divine à la façon de l'unité d'un *objet*. Cet impératif de la norme collective et socialisée ne sera surmonté qu'au prix d'une longue, dure et audacieuse expérience spirituelle personnelle, laquelle s'exprimera dans les *paradoxes*, les « pieux blasphèmes » qui font l'effroi et le scandale des pieux exotéristes.

Le conflit et sa solution sont typifiés en deux situations : le refus de la vision opposé à Moïse (Qorân 7 : 139), et le témoignage prophétique : « J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes. » Nous avons eu antérieurement l'occasion d'en étudier un aspect dans la mystique spéculative et l'expérience d'Ibn 'Arabî⁵¹. Mais c'est un thème dont l'étude reste à poursuivre dans les différentes formes du soufisme. Chez Rûzbehân les termes et la solution de ce conflit spirituel dont dépendent en

51. Le théosophe visionnaire le moins épris de « logique formelle » qu'il y ait jamais eu, bien qu'il ait été victime en Occident de cette imputation contradictoire; sur ce « *hadîth* de la vision » cf. *supra* p. 49, n. 35, et notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, tout le chapitre final.

Islam les orientations respectives de l'*homo religiosus* et de l'*homo mysticus*⁵², trouvent leur expression dans deux ouvrages d'une extrême importance : un « Commentaire sur les Paradoxes des soufis » qui est une somme du soufisme de son temps, et un autre livre, un joyau de la littérature persane, que Rûzbehân a intitulé le « Jasmin des Fidèles d'amour »⁵³. Ce dernier, non moins que le précédent, est un livre difficile, à la fois doctrinal et autobiographique. La langue très personnelle dans laquelle il est écrit, si belle soit-elle, n'en facilite ni l'accès ni la traduction. Il est presque entièrement pensé en images qui ne sont nullement rhétoriques mais transpositions de concepts, et la dialectique intérieure opère sur ces images comme sur des concepts. Il faut avoir continuellement une main sur chaque clavier.

Le thème fondamental peut en être approché de la façon suivante : en une sorte de pèlerinage intérieur par les étapes de l'amour, le livre amène la solution du conflit, le passage de l'Islam légalitaire et socialisé à l'Islam spirituel et personnel du soufisme. C'est, en d'autres termes, le passage du *tawhîd* exotérique, de la foi monothéiste de la conscience naïve et objectivante, au *tawhîd* ésotérique, percevant et énonçant le secret du *Sujet* de l'unité. Cet ésotérisme opère une véritable transmutation alchimique du *tawhîd*, à tel point que l'Islam officiel ne s'y retrouve plus et refuse de s'y reconnaître (qu'il y ait eu quelque chose comme un « soufisme orthodoxe » n'atténue en rien le sens du refus opposé ici par le légalisme religieux). Cette transmutation entraînant un total renversement de la perspective⁵⁴, le « Livre de l'Ennuagement » nous l'a déjà annoncée dans certaines de ses formules : que le mystique devienne lui-même l'œil par lequel Dieu se contemple soi-même. Cela suppose le retour à un état antérieur à l'opposition sujet-objet, un état où ne sont possibles ni objectivation ni socialisation de l'Être Divin, un état où celui-ci est vécu comme le *Sujet* absolu pour et par *chaque* existence.

Or cet état, c'est-à-dire le sens même du *tawhîd* ésotérique, c'est celui que les soufis trouvaient exprimé dans la formule néo-platonicienne (qu'ils connaissaient par la *Théologie* dite d'Aristote) : l'Être Divin est soi-même à la fois l'amour,

52. Nous prenons ces deux termes dans le sens où les entend Nicolas Berdiaev, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Paris 1958, pp. 211 ss.

53. Cf. nos éditions de ces deux ouvrages, *supra* pp. 26 et 28, n. 6 et 7. Notre introduction au premier souligne la solidarité des notions d'orthodoxie et de paradoxie chez Rûzbehân.

54. Pour ce *tawhîd* qui est celui de « l'élite de l'élite des Spirituels » (*Khâss-e Khâss*), « l'en-haut devient l'en-bas, l'en-bas devient l'en-haut » ; *Risâla-ye godsfya* (ms. Paris, Bibl. Nat., suppl. persan 1356, fol. 166^a ; cf. encore *infra* chap. VI, 6 et p. 133, n. 191.

l'amant et l'aimé. Il suffit de mesurer la distance entre le Dieu unique tel qu'il est affirmé par la foi littérale de l'Islam officiel, et la manière dont le soufisme entend le mystère de l'unité divine comme subjectivité absolue, c'est-à-dire absoute de toute relation avec quelque chose d'*autre* que soi-même, pour mesurer la transmutation spirituelle que le soufisme représente par rapport à la religion exotérique de la Loi. Or, du fait que le mystère divin, tel qu'il se propose à la religion ésotérique, s'énonce dans l'Unité de l'amour, de l'amant et de l'aimé, s'il est une voie d'accès par laquelle l'initié puisse se rapprocher de ce mystère et le vivre, cette voie ne peut être qu'unique; elle est indiquée dans l'énoncé même. Le *tawhîd* ésotérique ne peut être compris, vécu et réalisé que dans et par l'expérience de l'amour. C'est l'amour (l'*Éros*) humain qui ouvre l'accès du *tawhîd* ésotérique, parce que l'amour humain est la seule expérience effective qui puisse, à sa limite, faire pressentir et parfois réaliser l'unité de l'amour, de l'amant et de l'aimé. C'est l'admonition que Rûzbehân a entendue au cours d'une de ses visions : « Cherche-moi dans la station mystique de l'amour. »

Là même s'origine la profonde différence entre la spiritualité d'un Rûzbehân et de ses pareils, non seulement à l'égard de l'ascète chrétien en général, mais aussi à l'égard de ceux des soufis en Islam que Rûzbehân désigne comme les « pieux ascètes » (*sohhâd*) par contraste avec les fidèles d'amour⁵⁵, c'est-à-dire en général tous les dévots pour qui la beauté humaine, la beauté sensible en général, est un piège, voire une suggestion diabolique, et l'amour humain, non pas l'accès à l'amour divin, mais l'obstacle à celui-ci. L'originalité du soufisme iranien est là : elle comporte un défi et une éthique individuelle, héroïque et secrète, typifiée dans le personnage du *javânmard*, le chevalier de l'âme. Pour Rûzbehân, comme pour Ahmad Ghazâlî, Fakhr 'Erâqî, Hâfez, il s'agit d'un seul et même amour. Comme il l'écrit : « Il ne s'agit que d'un seul et même amour, et c'est dans le livre de l'amour humain (*'ishq insânî*) qu'il faut apprendre à lire la règle de l'amour divin (*'ishq rabbânî*)⁵⁶. » Il s'agit donc d'un seul et même texte, mais il faut apprendre à le lire; ici, par excellence, l'exégèse du texte se révèle comme étant l'exégèse

55. Deux chapitres du *Jasmin* sont consacrés à marquer cette différence. Le chapitre VIII traite « des pieux dévots qui entrent dans la voie spirituelle sans expérimenter l'implication de l'amour humain dans l'amour divin ». Le chapitre IX décrit « la caractéristique des fidèles d'amour, lesquels entrent dans la Voie spirituelle par l'expérience de l'amour humain ».

56. *Jasmin*, § 160, pp. 176-177.

même de l'âme⁵⁷ ; il faut s'initier à une herméneutique spirituelle, à un *ta'wîl* de l'amour, parce que l'amour humain est un texte prophétique. Cela suppose qu'il comporte un double sens, une amphibolie, cet *iltibâs* dont Rûzbehân a fait un terme technique de sa doctrine. Et parce que la Beauté est la *source* du texte, la découverte de la source est, elle aussi, une fonction prophétique : l'amant mystique est un partenaire du *Nabî*. Réciproquement, le message de la beauté est un message prophétique : elle est une invite à passer de l'amour figuré (*majâzî*) qui est le texte littéral, l'amour sensible, à l'amour au sens vrai (*haqîqî*) qui est le sens ésotérique de l'amour. Ce sont là autant de termes techniques classiques dans la doctrine d'amour du soufisme, de même que ce passage du sens métaphorique au sens vrai en est la caractéristique.

Ici encore nous trouvons dans la biographie de Rûzbehân une illustration expérimentale. Ibn 'Arabî nous a rapporté une anecdote très significative se plaçant au cours d'un séjour de Rûzbehân à La Mekke⁵⁸. Rapproché du prologue du *Jasmin*, dont la teneur est autobiographique, on peut dire que les deux textes s'éclairent l'un l'autre. C'est une anecdote qu'Ibn 'Arabî rapporte d'après les cercles soufis de La Mekke où elle devait être bien connue⁵⁹, et qu'il insère en un chapitre de son immense

57. Sur cette idée que l'exégèse spirituelle d'un texte (laquelle n'est pas une allégorie) ne peut se faire sans une *exégèse*, c'est-à-dire sans un *exode* de l'âme, cf. notre *Avicenne et le Récit visionnaire* (*supra* p. 47, n. 32), pp. 32-40, et précédemment ici liv. I, chap. IV et V.

58. Nous ne voyons aucune raison de mettre en doute l'authenticité de l'anecdote. Le séjour de Rûzbehân à La Mekke est parfaitement attesté par nos sources (entre autres la biographie laissée par son arrière-petit-fils, Shaykh Sharafoddîn Ibrâhim, fils de Rûzbehân II) et confirmée par la scénographie de plusieurs de ses visions. Quant à la vraisemblance psychologique, l'expérience vécue à La Mekke est en accord avec toute la doctrine du *Jasmin*. Il ne s'agit nullement de quelque aventure scabreuse et banale, d'un « froc jeté aux orties ». La pureté fut égale à la sincérité que relève Ibn 'Arabî. Car Rûzbehân est resté fidèle à la leçon du célèbre *hadîth* : « Celui qui aime, reste chaste et meurt sans avoir trahi son secret, celui-là meurt en Témoin véridique. » Son comportement fut celui d'un authentique « fidèle d'amour », puisque la jeune femme dont la beauté avait fait éclore cet amour, continua de tout en ignorer jusqu'à ce que d'autres personnes l'eussent informée; cf. *Introduction au Jasmin*, pp. 108-111. On rapprochera de cette anecdote la réponse que fit Rûzbehân à l'Émir Sa'd de Shîrâz et que nous a conservée un long poème de Fakhroddîn 'Erâqî : « Devant Abraham le feu flamboya comme une rose (inoffensive), et le corps de Moïse ne fut pas embrasé par la théophanie (du Buisson ardent). Il se peut qu'à tes yeux à toi, ma contemplation soit de la sensualité; pourtant ce qu'enfante l'inclination de mon cœur est purement spirituel. » Cf. *ibid.*, p. 110, n. 149.

59. Ibn 'Arabî est venu à La Mekke pour la première fois en 1201 A.D. Rûzbehân était alors depuis longtemps fixé à Shîrâz, où il mourut en 1209. Son séjour à La Mekke devait dater d'une époque assez reculée pour que

ouvrage des « Conquêtes spirituelles de La Mekke ⁶⁰ ». Pendant un séjour sans doute prolongé en la Ville sainte, voici que Rûzbehân s'éprend d'amour pour une jeune cantatrice d'une grande beauté. Cet amour prend aussitôt la seule forme qu'il peut prendre chez un être comme Rûzbehân : un amour d'adoration allant jusqu'à l'extase. Et c'était également un des traits caractéristiques de son comportement (son *Journal* nous en fait le témoin) au cours de ses pratiques de dévotion et de ses états extatiques, de pousser des soupirs et des exclamations pouvant aller jusqu'à gêner les dévotions de ses voisins; il en fut précisément ainsi à La Mekke, pour ceux qui accomplissaient en même temps que lui leurs circumambulations autour du Temple de la Ka'ba. D'autre part, Ibn 'Arabî l'atteste, c'était un homme d'une sincérité intérieure totale. Nous avons relevé aussi bien chez lui les traits le rattachant expressément à ceux que l'on désigne comme *Malâmatî* : les intrépides qui précisément pour rester fidèles à cette sincérité totale envers eux-mêmes, ne craignent pas d'affronter le blâme public. Quelle que fût l'image alimentant son extase, les manifestations de celle-ci restaient les mêmes.

Comme son amour était resté inconnu de tout le monde, Rûzbehân pressentit que les gens pouvaient se méprendre, croire que ses extases avaient toujours Dieu pour cause, comme auparavant. Ou plutôt ce qu'il dut comprendre, c'est que les gens autour de lui étaient incapables de pressentir l'expérience qu'il formulerait dans le *Jasmin*, et que, pour les pieux ascètes, amour divin et amour humain se présentaient à la façon d'une antinomie. Avec l'intrépide simplicité des cœurs purs, Rûzbehân s'en vint donc à l'assemblée des soufis, et là défaisant sa *khirqa* (son manteau de soufi) il la jeta devant ses confrères, leur raconta son histoire et conclut : « Je ne veux mentir à personne concernant mon état. » Et il fut désormais tout à sa dévotion pour cette jeune beauté de La Mekke. Mais observons-le bien : Rûzbehân se comporte en vrai fidèle d'amour. Il ne s'agit pas d'une banale « aventure », comme l'on dirait de nos jours. Rûzbehân garde son secret; son extase s'alimente en silence de la vision de cette beauté. Ce sont d'autres personnes qui informèrent la jeune femme de l'adoration extatique dont elle était secrètement l'objet de la part de quelqu'un qui était regardé

l'anecdote soit devenue classique chez les soufis, et assez récente pour que tous l'aient en mémoire. Il n'y a aucune raison de la transférer à son homonyme Rûzbehân Kazarûnî Misrî, dont il importe de bien le distinguer et qui fut le maître de Najm Kobrâ; cf. *Introduction au Jasmin*, pp. 24-25.

60. *Kitâb al-Fotûhât al-Makkiya*, chap. 177; éd. du Caire 1329 h., vol. II, p. 315.

déjà comme un des grands spirituels (*min akâbir ahl-Allâh*). Il se passa alors ceci : la jeune femme fut bouleversée d'apprendre pareille chose. Confuse, elle renonça à l'état qu'elle avait suivi jusqu'alors; elle se convertit à Dieu, cette conversion ayant été, dit Ibn 'Arabî, le fruit béni de la sincérité de Rûzbehân. Elle se fit à son tour son disciple, de même que Rûzbehân avait été le sien, puisque la contemplation de sa beauté l'avait conduit jusqu'au terme où cesse chez le mystique l'attache pour la forme extérieure. L'issue de l'anecdote est parfaitement conforme à l'éthique des fidèles d'amour : l'être de beauté qui est l'objet de cette adoration, est finalement métamorphosé par elle; la fonction théophanique dont il est investi par l'amant, le conduit à la vérité intérieure de sa beauté qui dès lors échappera à toutes les altérations du temps ⁶¹. Et l'anecdote se termine par un geste d'une même simplicité. Rûzbehân revient à l'assemblée des soufis et y reprend sa *khirqâ*.

Si nous comparons cette édifiante et significative anecdote avec le premier chapitre servant de prologue au Livre intitulé par Rûzbehân « Le Jasmin des Fidèles d'amour », l'on ne peut qu'être frappé par certaines concordances. Par les quelques informations autobiographiques qu'il contient, nous apprenons qu'au moment où Rûzbehân se propose de l'écrire il avait déjà atteint un haut degré d'avancement spirituel. Mais il devait encore subir l'épreuve de l'amour, c'est-à-dire être initié à cette forme propre de spiritualité, la sienne, qui expérimente dans cet amour non pas une tentation à vaincre, comme le commun des ascètes, mais l'appel à une sublimation dont dépend l'accès au *tawhîd* ésotérique, lequel est découvrir que le même être est soi-même l'amour, l'amant et l'aimé. Tout cela concorde avec la situation décrite dans le prologue du *Jasmin* et avec la doctrine dont l'exposé y est annoncé : « Avec les yeux du cœur, je contemplais la beauté incréée; avec les yeux de l'intelligence, je m'attachais à comprendre le secret de la forme humaine ⁶². »

61. Le regard contemplatif (*nazar*) qui prend la beauté de l'aimée comme témoin-de-contemplation (*shâhid*) est un regard qui transfigure; l'être qui se sait ainsi transfiguré atteint à la vérité de sa beauté intérieure (so voit tel qu'il est contemplé). « Lorsque ces êtres de beauté sont favorisés de la contemplation mystique des soufis et qu'ils purifient leur être intérieur, la lumière de leur beauté extérieure se communique à leur être intérieur, et leur beauté devient éternelle. Sinon, la lumière de leur beauté extérieure va s'évanouissant avec les accidents de la nature au fur et à mesure de l'âge; échappant au regard contemplatif des mystiques, leur être est envahi par la Ténèbre » (*Jasmin*, chap. VII, § 103).

62. *Jasmin*, chap. I, § 10. On trouvera la traduction française intégrale du chapitre I du *Jasmin des Fidèles d'amour* à la fin de notre *Introduction* à l'édition persane de ce livre, pp. 112-126.

Ce prologue a lui-même le caractère d'une autobiographie spirituelle. Il décrit par images et par allusions le degré d'avancement spirituel atteint par Rûzbehân, au moment où il doit en faire l'épreuve par l'expérience de l'amour. L'ayant traduit ailleurs, nous n'en citons ici que quelques passages : « Revenu du monde céleste, ce que j'éprouvais en ce monde-ci c'étaient les conditions mêmes de l'épreuve : la désolation de trouver en même temps que de ne pas trouver (le sentiment de l'inaccessible dans l'atteinte elle-même). C'est alors que je pris demeure dans le monde de la Beauté [...]. Brûlé de cette mélancolie d'amour pour la Beauté divine, voici que j'émigrerai au monde créaturel de l'éphémère. Mon destin me portait vers la société des beaux êtres [...]. Et voici que brusquement, à la limite du square des Munificences, dans le miroir des Signes de la beauté, je perçus les Attributs divins ⁶³. »

Voici que, tout comme à La Mekke (à tel point que l'on incline à se demander s'il n'y a pas transposition), aux yeux du spirituel déjà avancé sur la Voie intérieure, fait irruption un être dont il laisse la personnalité imprécise et qu'il désigne simplement comme une « charmante fée » (*jinnî lo'batî*), une « jeune fille céleste » ⁶⁴, mais dont il décrit l'extraordinaire beauté avec toutes les ressources que la langue persane met à sa disposition. Le moment de l'apparition est bien situé à l'horizon du temps intérieur de son âme. Rûzbehân vient d'évoquer sa méditation des deux versets qorâaniques qui sont un des « textes » du culte mystique de la beauté humaine : « Nous avons créé l'être humain en lui donnant la plus belle des statures (95 : 4). » « Oh ! de quelle beauté est votre forme (40 : 66 ; 64 : 3). » Le moment relevé est celui où la révélation de la beauté humaine envahit la conscience de Rûzbehân à la manière propre dont l'éprouve un soufi : c'est à la fois un enchantement d'allégresse et une sorte d'effroi sacré devant le secret même du divin dans l'homme ; aussi, rencontrer face à face la beauté, c'est être mis dans le tourment de trouver et de ne pas trouver. Nos civilisations modernes, la laïcisation métaphysique succédant à l'ascétisme religieux, les inconscientes profanations commises au nom de mœurs publicitaires ou sportives, les soi-disant « démythisations » ou « démystifications », ont si totalement « désacralisé » la beauté humaine, que le caractère *numineux* sous lequel elle se présente aux fidèles d'amour, est peut-être ce qu'il y a de plus étrange, sinon de plus

63. *Jasmin*, § 9, p. 114 de la trad. française.

64. Il n'y a aucun doute sur l'identité féminine de l'interlocutrice (jeune fille ou jeune femme) dont Rûzbehân tait discrètement le nom et qui va être la dédicataire du livre. Les verbes arabes au féminin aussi bien que certains traits du visage et du vêtement le confirment dans la suite du livre.

étranger, pour un homme de nos jours. Mais il s'agit d'un phénomène aussi initial (*Urphaenomen*) que la perception d'un son ou d'une couleur. On ne « démontre » pas un son ou une couleur. Ou bien l'on est capable de percevoir la beauté comme à la fois fascinante et terrifiante, éveillant l'allégresse et la nostalgie désespérée, attestant une présence qui pourtant n'est pas *là*, et une absence qui *là* pourtant fait signe. Ainsi en parlera Rûzbehân. Ou bien l'on est incapable de cette perception. Mieux vaut alors renoncer à parler de la religion des fidèles d'amour.

Cette beauté, Rûzbehân la voit soudain devant lui, nous laissant douter s'il s'agit d'une vision ou d'une rencontre matérielle. Ou plutôt il s'agit de ce qui se passe normalement chez lui : tout événement dans le monde sensible s'amplifie en perception visionnaire de l'invisible. Dès lors s'engage un dialogue au fil ténu, aux stances alternant avec art, dont il faut dégager les phases puisque toute l'intention du livre s'y révèle. La situation initiale est celle-ci : si la jeune beauté de La Mekke commença par tout ignorer de l'adoration mystique dont elle était l'objet, ici l'interlocutrice qui va devenir la dédicataire du livre, parfaitement consciente sans doute de sa beauté, ignore tout cependant de la signification que cette beauté peut avoir pour un soufi. En termes techniques : elle ignore la fonction théophanique dont sa beauté est investie. Le piquant du dialogue est que c'est elle qui se charge de rappeler au soufi Rûzbehân l'enseignement orthodoxe du soufisme des « pieux ascètes » : c'est un égarement que de prendre sa beauté comme objet de contemplation. A la salutation enthousiaste de Rûzbehân : « Tu fais partie de la compagnie des mystiques fidèles d'amour, ô belle icône ! Car tu en es éminemment digne, même si tu ne participes pas avec nous au breuvage de l'amour dans l'assemblée de l'extase », — elle répond : « Se détourner du monde divin, serait coupable négligence. Faire de moi l'objet de ta contemplation, ce serait le lieu de ta perte, à moins que tu ne sois déjà un égaré ⁶⁵. »

Un premier épisode : le dialogue apparent est en fait un monologue. Rûzbehân réplique : « En amour, nombreux sont les égarés ; ce n'est pas l'intellect rationnel qui a le pouvoir de pénétrer par le trésor de ton amour en cet amour-là (c'est-à-dire en l'amour divin). » Et il ose formuler la question : « Telle que te connaît le regard de Dieu (c'est-à-dire telle que Dieu se contemple soi-même en toi), qui donc es-tu ? dis-le moi. Et telle que tu es quant au secret des théophanies, qu'est-ce donc que tu es ? » Ici la réponse monte de la conscience de Rûzbehân ;

65. *Jasmin*, § 13, p. 116 de la traduction.

c'est la jeune femme qui est censée parler, sans doute, mais telle qu'elle existe dans la vision de Rûzbehân. « Elle me dit : Le secret de la divinité (*lahût*) est dans l'humanité (*nâsût*), sans que la divinité subisse le trouble d'une incarnation. La beauté de la créature humaine est le reflet direct de la beauté divine. C'est avec moi que la Création est inaugurée; c'est en Dieu qu'elle s'achève. » Suit alors un bref poème qui semble éclos sur les lèvres de *Sophia* dans le livre de la Sagesse : « Tu es pour moi l'apparition de la beauté, ô Amie! D'où vient ton être, ne me le diras-tu pas? — Je suis l'ouvrage des mains de la divinité (*lahût*). Je suis le chef et le guide de l'humanité (*nâsût*). Je fus la première créature à exister dans le monde (...) C'est moi que Dieu contemple par toute créature, mais ma propre nature reste séparée de toute créature ⁶⁶. » Et Rûzbehân s'absorbe dans son dialogue intérieur : « Je perçus le mystère de la Beauté dans l'image humaine que m'en offrait cette fiancée, dans la majesté qui rendait si imposante la grâce de sa nature foncière... A force de la contempler, les attributs de la pureté de son âme prirent pour moi une forme immatérielle (*bî-makân*, indépendante du lieu de leur apparition) ⁶⁷; ce qui sous la forme humaine extérieure en constitue l'essence, devint pour moi indépendant du symbole visible. » Si bien indépendant que la charmante interlocutrice trouve que le discours traîne en longueur, cherche à rompre, et ne comprenant pas mieux ce qu'elle a à faire dans tout cela, répète son premier avertissement très orthodoxe : « A mon sens le soufisme est incompatible avec la licence. Faire de moi l'objet de leur contemplation, ce n'est pas l'affaire des gens qui font profession de vie spirituelle (*ahl-e walâyat*). » Bref, la « charmante fée » tient des propos dont l'orthodoxie ne serait désavouée ni par un Qoshayrî ni par un Ibn Taymîya. Ce que doit faire le contemplatif, c'est de contempler la puissance du Créateur dans son œuvre. Mais l'émotivité n'a là aucune part ⁶⁸.

Maintenant les questions vont alterner, plus pressantes, plus décisives. « Après tout cela, elle me dit encore pour m'éprouver : O soufi! dans l'amour divin, qu'est-ce donc que l'amour humain

66. *Jasmin*, § 14, p. 117 de la traduction.

67. *Jasmin*, §§ 16-17, p. 118. Rûzbehân dit encore : « Le lieu, c'est-à-dire la forme humaine matérielle et visible, auquel je donne le nom de *cité de Dieu*, est, certes, le lieu de l'  me, et cependant il ne contient pas l'  me. »

68. *Jasmin*, § 18, p. 119. Or, pour Rûzbehân, il ne s'agit nullement de méditer causalement la beauté du Créateur à partir de la Créature, mais de la voir dans celle-ci même, parce que celle-ci en est le seul miroir, l'unique manifestation; la vision théophanique est immédiate, étrangère au raisonnement *via eminenti  e*. Cf. encore *infra* la notion de *shâhid*, « témoin-de-contemplation ».

a à faire? — Je lui dis : l'amour éprouvé pour toi est précisément aux prémices de cet amour divin. La condition de l'amphibolie (*iltibâs*) est absolument inéluctable pour éprouver l'enivrement extatique de l'amour divin, aussi bien chez le débutant, que chez le mystique le plus expert. — *Elle* : Sur la voie que vous, vous suivez, éprouver de l'amour pour moi ne peut être qu'un égarement. — *Moi* : Le Livre révélé à notre Prophète rend lui-même témoignage à l'amour chaste. » Et Rûzbehân invoque ici à l'appui l'admirable XII^e sourate du Qorân (l'histoire de Joseph). Il y ajoute les traditions émanant du Prophète, celle-ci entre autres qu'ont tant affectionnée les fidèles d'amour : « Celui qui aime, reste chaste et meurt sans avoir trahi son secret, celui-là meurt en témoin véridique (*shahîd*, « martyr »). » Ou cette autre : « Celui chez qui il y a amour et obsession dominante par Dieu, pour Dieu et en Dieu, celui-là aime les beaux visages. » Et il y a toutes les sentences des maîtres soufis, celle de Zûl-Nûn Mîsrî par exemple : « Quiconque s'est familiarisé avec Dieu, est familier avec toute chose belle et tout visage gracieux ⁶⁹. »

Ces références sont impressionnantes. Rûzbehân pourrait les multiplier. (Il aurait pu se référer au « Vade-mecum des fidèles d'amour » de Sohrawardî, s'il l'avait connu). Sous leur densité allusive se cache la question décisive pour les fidèles d'amour : qu'est-ce que signifie aimer Dieu? *qui* aime le mystique, lorsqu'il parle de son amour pour Dieu? peut-on aimer un être dont on n'aurait aucune représentation? Mais alors *où* et *d'où* cette représentation peut-elle éclore? En l'absence de cette représentation, est-il licite d'employer le mot *amour* à propos de Dieu? La belle interlocutrice de Rûzbehân, dont la sévère orthodoxie semble ébranlée, pose alors la question : « Dis-moi, est-il licite d'employer le mot amour (*'ishq*, *eros*) à l'égard de Dieu? Est-il licite à quelqu'un de prétendre l'aimer d'amour? Le mot amour n'est-il pas, dans l'usage qu'en font les mystiques, un terme à ranger dans la catégorie des simples homonymes? Est-on autorisé à parler d'amour à propos de Dieu : amour de Dieu, en Dieu, par Dieu? » La question est d'une telle importance que non seulement elle tranche la situation du soufisme à l'égard du monothéisme de l'Islam exotérique, mais elle a même divisé entre eux les maîtres du soufisme. Rûzbehân répond d'abondance en se référant à ceux qui auto-

69. *Jasmin*, §§ 19-20, pp. 120-121. Le propos de Zûl-Nûn (Dhû'l-Nûn) Mîsrî sera repris par Rûzbehân dans le chapitre qu'il lui consacre dans son grand *Commentaire sur les Paradoxes des soufis* : « Quiconque s'est familiarisé avec Dieu, se familiarise avec toute chose belle, tout visage gracieux, toute voix agréable, tout parfum suave. » Voir pp. 150 ss. de notre édition.

risent cette terminologie ⁷⁰. Et finalement ne rapporte-t-on pas que David fut surnommé « l'amant passionné de Dieu » (*'ashîq Allâh*) ? Et certains Qorayshites n'ont-ils pas déclaré : « En vérité Mohammad est devenu amoureux de son Dieu » ? Pour Rûzbehân cette attestation en la personne du Prophète pèse encore plus que tous les arguments tendant à prouver la licéité de l'amour à l'égard de Dieu ⁷¹. C'est que le prophète Mohammad, prototype du soufisme prophétique, eût la vision de son Dieu « sous la plus belle des formes ».

Rûzbehân évoque alors les couples d'amants célèbres de la poésie courtoise, arabe et persane, remonte jusqu'à l'entourage du Prophète, au couple de Bishr et Hind, pour rappeler qu'à leur sujet le Prophète déclara avec émotion : « Gloire à Dieu qui dans ma communauté a suscité des émules de Joseph et Zolaykhâ ⁷² ». « En outre, dit-il, c'est à propos de l'amour humain comme voie royale de l'amour divin qu'il a été dit : Sois chaste devant Dieu, et cache dans ton âme ce qu'il y fait éclore (33 : 37)... Relis les livres où sont enregistrés les souvenirs des prophètes, afin de comprendre qu'il ne s'agit pas ici de considérations théoriques sur l'amour, et qu'en ce qui concerne l'amour divin, il nous est impossible de franchir le fleuve torrentueux (le *Jayhân*) du *tawhîd*, sans passer par le pont de ton amour. Les prophètes et les spirituels (*Awliyâ*) sont immunisés contre les soupçons des désirs charnels. C'est là le point subtil qu'en matière d'amour connaissent bien les experts de l'amphibolie (*ahl-e iltibâs*) ⁷³. »

Au terme de ce prologue qui annonce si bien l'intention du livre, reparait ce terme caractéristique du lexique de Rûzbehân. On peut en entrevoir maintenant la portée quant à la doctrine qui va s'appliquer à montrer dans l'expérience de l'amour humain l'initiation au *tawhîd* ésotérique, et l'on peut apprécier la définition concise qu'en donne ailleurs Rûzbehân : « Les prémices de l'amour divin postulent la réalité humaine (*bandagi*) ; la sublimité du *tawhîd* postule la réalité divine (*khodâ'î*) ;

70. *Jasmin*, §§ 21-23, pp. 121-122. Rûzbehân produit ici le témoignage prophétique des *hadîth* et les avis des shaykhs célèbres du soufisme qui ont légitimé cette terminologie amoureuse à l'égard de Dieu (Abû Yazîd Bastâmî, Jonayd, Abû'l Hosayn Nûrî, Zûl-Nûn Misrî, Wâsitî, Hallâj, Shiblî), notamment le cas du célèbre maître Ibn Khafff qui en fut d'abord l'adversaire et qui, sur une question posée par Jonayd, modifia complètement son jugement négatif.

71. *Jasmin*, § 24, p. 122.

72. *Jasmin*, § 25, p. 123. Parmi les couples légendaires du « romantisme » persan et arabe : Majnûn et Laylâ, Jamîl et Bothayna, Da'd et Rabâb, Wâmiq et 'Adhrâ'.

73. *Jasmin*, § 26, p. 124.

c'est à cette situation que j'ai donné le nom d'amphibolie (*iltibâs*) ⁷⁴. » Alors l'interlocutrice de Rûzbehân est ébranlée; n'est-il pas en train de la révéler elle-même à elle-même, en lui révélant le sens de la beauté dont elle est investie, et qui fait de Rûzbehân son disciple, son fidèle d'amour? Le rôle se réciproque, comme à La Mekke, lorsque la belle cantatrice devint à son tour le disciple de Rûzbehân. « Par Dieu! demande-t-elle, serais-tu capable de m'exposer en langue persane cette implication de l'amour humain dans l'amour divin, dans un petit livre qui serait un guide spirituel (un *Imâm*) pour nous-mêmes ainsi que pour tous les amants et les êtres aimés, et un thème de méditation pour les pèlerins, adeptes de la religion d'amour? » Rûzbehân s'empresse d'exaucer ce vœu de l'aimée, d'obéir à son ordre : « Ainsi donc je me mis à composer un livre pour y élucider l'amour humain et l'amour divin, afin qu'il apporte aux amants et fidèles d'amour la joie de l'intimité, les fleurs du Paradis sacrosaint. Je l'ai intitulé : *Le Jasmin des Fidèles d'amour* ⁷⁵. »

L'intention maîtresse et l'occasion viennent d'être ainsi énoncées; le livre sera écrit en la présence mentale de celle qui en est la dédicataire, présence que rappelle, en fin de chaque chapitre, une sorte de psaume lyrique évoquant la vertu théophanique de sa beauté. L'ensemble des trente-deux chapitres qui le composent, trace l'itinéraire d'un pèlerinage intérieur dont il ne sera possible de mentionner ici que les étapes majeures. Nous sommes déjà en possession de quelques notions et termes-clefs. On vient d'insister sur celui d'*amphibolie* (*iltibâs*), mentionné déjà ici à plusieurs reprises, tant il est lié à l'idée qui domine tout le soufisme de Rûzbehân : l'idée de *théophanie* (*tajallî*, *zohûr*). De celle-ci dépend la conception qu'il convient de se faire ici des relations entre le divin et l'humain, et de leur possibilité; en dépend, par là même, l'idée que l'amour humain soit l'initiation au *tawhîd* ésotérique. Cette idée contraste au maximum avec les habitudes de pensée héritées ailleurs d'un ascétisme négatif, si totalement étranger à l'intuition théophanique des fidèles d'amour qu'il ferait passer celle-ci pour un paradoxe.

L'idée de théophanie postule elle-même un autre terme-clef figurant déjà dans le *Livre de l'Ennuagement*, et dont l'usage est fréquent dans le livre du *Jasmin*. Aussi bien s'agit-il d'un des termes-clefs du lexique de tous les spirituels ayant professé la religion d'amour mystique pour l'Attribut divin essentiel qui est la Beauté, le « phénomène du divin » dans la Beauté. Cet autre

74. *Risâla-ye Qodsîya*, fol. 166 b.

75. *Jasmin*, § 28, pp. 124-125.

terme-clef est le terme de *shâhid*⁷⁶. Mot difficile à traduire par un terme unique. La racine dont il provient (et dont il est le *nomen agentis*) comporte l'idée d'assister en personne à un événement, être témoin oculaire, et porter témoignage de ce que l'on a vu. D'où *shâhid* est à traduire tantôt par celui qui est *présent*, celui qui *contemple*, et tantôt par *témoin*. Les soufis désignent aussi bien par là un phénomène psychique : l'image intérieure d'un objet absent qui par cette image est rendu présent, ou même tout contenu de la conscience qui prédomine à un moment donné. Finalement et plus techniquement, ils entendent par là tout être de beauté pour qui l'on éprouve de l'amour, soit parce que sa beauté *rend présente, atteste*, la beauté divine lointaine, absente, invisible, la *re-présente*, soit parce que l'on en porte l'image dans le cœur⁷⁷.

Le *shâhid* est donc le visage de beauté que le mystique prend comme « témoin-de-contemplation » soit mentalement, soit au cours du *samâ'* ou concert spirituel, soit en un entretien personnel⁷⁸. En tant que l'être de beauté lui atteste, lui rend présente, visible, la beauté invisible, cet être est *témoin* qui témoigne. Mais simultanément la beauté de ce témoin est l'objet de la contemplation du mystique : le *shâhid* (*nomen agentis*) est aussi le *mashhûd* (*nomen patientis*), le contemplé, l'attesté, celui que l'on a présent. Le mot comporte ainsi un double sens, remplit une double fonction, qui nous semble se traduire au mieux par « témoin-de-contemplation »⁷⁹ : actif et passif, sujet et objet; *témoin-sujet*, provoquant la contemplation par son témoignage, y

76. Cf. *supra* chap. III, la notion de *shâhid* faisant éclosion au sein même du mystère divin : l'Être Divin aspire à un Témoin qui le contemple, et il ne peut être contemplé par un *autre* que soi-même. Son tourment ne s'apaise que lorsque son Contemplant (*shâhid*), en Le contemplant, est Son propre Contemplé (*mashhûd*), ne fait qu'un avec Lui-même. La tournure française : « quelqu'un que Dieu *regarde* » (par opposition à quelqu'un que « cela ne regarde pas ») peut dans son double sens (regarder, concerner) suggérer cette simultanéité.

77. Cf. Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden 1956, pp. 47 ss.

78. Noter ce « style » de contemplation : Ahmad Ghazâlî interpose l'« obstacle » d'une rose entre lui-même et son Témoin-de-contemplation. Rûzbehân, tandis que droite s'élance la flamme du cierge fermement assujetti en son chandelier, contemple le beau visage de l'aimée, tout en écoutant une belle poésie (*Jasmin*, §§ 200-201). Mais il sait aussi que, pour retrouver ainsi le secret de l'incrédé dans la créature, les « téméraires du *tawhîd* » doivent être passés par la Voie de l'épreuve, sur le pont qui surplombe l'enfer de la nature sensuelle (cf. *Introduction*, p. 18).

79. En traduisant ainsi la notion de *shâhid* par « Témoin-de-contemplation », on suggère l'homologie qu'une analyse comparative pourrait y découvrir avec le processus donnant naissance aux *Dhyâmbuddhas* ou « Bouddhas de contemplation ». Précédemment ici (liv. I, chap. VII, 4) l'on a également traité de l'Imâm comme Témoin-de-Contemplation.

assistant par sa présence, et par là témoin-objet de cette contemplation même. Ce double sens s'explicite parfaitement au niveau de la conscience du *tauhîd* ésotérique, terme auquel doit parvenir l'initié. Il suffit de se reporter aux commentaires mystiques du verset qorânique (85 : 3, sourate du zodiaque), où les deux mots figurent sous la forme d'un mystérieux serment. Les deux mots sont expliqués en fonction de l'idée que Dieu est à la fois l'amour, l'amant et l'aimé. Rûzbehân notamment déclare : « Le *shâhid* c'est Lui, et le *mashhûd* c'est Lui. Il se voit soi-même par soi-même, puisque personne ne Le voit en réalité... Le *shâhid* c'est Lui, et le *mashhûd* ce sont les cœurs des mystiques auxquels Il est présent (c'est-à-dire : il est leur *shâhid* précisément en étant leur *mashhûd*, c'est Lui qui les contemple lorsqu'ils Le contemplent)... Et le *shâhid* ce sont aussi les cœurs des amants mystiques, tandis que leur *mashhûd* c'est L'avoir face à face. Il est leur *shâhid* et il est leur *mashhûd*. Il est le *shâhid* du gnostique, et réciproquement le gnostique est son *shâhid* à Lui ⁸⁰. »

C'est pourquoi la notion de *shâhid*, telle que l'explicite Rûzbehân, avec la réciprocité, la réversibilité qui caractérise le « témoin-de-contemplation » (le contemplant-contemplé), est pratiquement solidaire du phénomène du *miroir* à la comparaison duquel recourent invariablement nos spirituels, pour faire comprendre la situation de la connaissance ésotérique. A son tour, le phénomène du miroir est aussi le secret de l'idée théophanique (*tajallî*). Il y a ici tout un système de notions et d'images étroitement impliquées l'une dans l'autre. La théophanie comprise comme phénomène de *miroir*, va situer différenciellement le soufisme aussi bien à l'égard du monothéisme de l'orthodoxie islamique, que de l'incarnationisme de l'orthodoxie chrétienne. Parce qu'elle est telle, elle permet de concevoir le mystère intradivin de l'identité de l'amour, de l'amant et de l'aimé, et rend possible au mystique de le pressentir et de l'expérimenter.

Autant l'idée de théophanie marque l'affinité imprescriptible du soufisme avec le shî'isme, autant elle le différencie de tout monothéisme abstrait. Elle comporte l'idée de l'anthropo-

80. Cf. Rûzbehân, *'Arâ'is al-Bayân* (cf. *supra* p. 18, n. 8), vol. II, pp. 367-368. Comparer le passage parallèle dans le *Tafsîr* attribué à Ibn 'Arabî et imprimé en marge de la même édition, vol. II, p. 466 : « Un Contemplant (un témoin, *shâhid*) que nul ne connaît et dont nul ne mesure la mesure hormis Dieu, en raison de son annihilation en Lui; puisque son œil et son vestige propre sont ainsi abolis, comment quelqu'un le reconnaîtrait-il? Et un Contemplé (un attesté, *mashhûd*) que nul ne connaît hormis Lui. J'en atteste ma foi! un Contemplé (un attesté) qui est l'œil même du Contemplant (ou du témoin, *'ayn al-moshâhid*). La différence ne consiste qu'en la manière de comprendre (*i'tibâr*). »

morphose divine : la Forme humaine, l'Anthropos céleste, l'Adam spirituel, est l'épiphanie divine. Cette forme humaine est à la fois le *shâhid* qui contemple Dieu et qui montre à Dieu son Image, et qui en la lui montrant, est donc simultanément son *mashhûd*, l'Image qu'il contemple⁸¹. Par elle, il y a visibilité divine; c'est elle qui permet l'affirmation prophétique : « J'ai contemplé mon Dieu sous la plus belle des formes. » Elle se situe à égale distance du *tashbîh* (assimilation de Dieu aux objets créaturels) et du *ta'tîl* (dépouillement de la divinité à l'état d'abstraction), ces deux écueils qui menacent le monothéisme abstrait et où il tombe à un moment ou l'autre, si lui manque le secours du théophanisme (toute l'imâmologie shî'ite est fondée sur cette intuition). Mais d'autre part, et c'est ce qui différencie la théosophie du soufisme à l'égard du dogme de l'Incarnation défini dans le christianisme par les Conciles, — il s'agit d'une anthropomorphose au plan céleste, dans le *Malakût*, le plérôme angélique, non pas d'un événement historique irréversible sur terre, par immixtion à l'argile humaine, à la « chair ». Ce ne sont pas les yeux corporels des témoins qui contemplent cette théophanie dans l'« histoire »; c'est l'organe de leur vue céleste (*chashm-e malakûtî*) qui la contemple « dans le Ciel » comme *caro spiritualis*. Et parce qu'elle est un « événement dans le Ciel », non point un fait matériel entré irréversiblement dans l'histoire, la théophanie se répète autant de fois qu'il y a de *shâhid* au présent, de visages de beauté investis de leur sens prophétique. N'étant ni *enoïkesis* (*holûl*, immanence), ni *ensarkôsis* (*tajassod*, incarnation), elle n'est pas non plus une *kenôsis*, exténuation, effacement du divin, mais manifestation triomphale, éclatante en majesté, de l'attribut divin par excellence qui est la Beauté. A cet événement dans le Ciel, s'origine, à chacune de ses récurrences, le culte extatique de la Beauté. Le refus de cette beauté par toutes les formes de l'ascétisme (en religion, dans l'art, dans la vie sociale) est trahison sacrilège de la part de l'homme, qui prend alors l'initiative de chasser Dieu du Paradis. Car la beauté est le mode d'être du Paradis : la voir en comprenant vraiment ce qu'elle annonce, c'est entrer dans ce mode d'être. Adam, c'est-à-dire la beauté humaine, est le *shâhid*, et le Paradis est le *mashhad*, le lieu de ce témoignage, de cette Présence.

Et c'est le mystère de ce *mashhad* que tente de faire comprendre toute comparaison avec le phénomène du miroir. Dieu ne s'incarne pas : la Beauté divine « entre dans » les formes belles comme l'image « entre » dans un miroir. La condition humaine terrestre ne peut être rédimée par un avilissement du divin à son

81. Se reporter au « *hadîth* de la vision » *supra* p. 49, n. 35.

niveau, mais par la transfiguration qu'accomplit en elle le divin. L'Image n'est pas incarnée dans le miroir, mais en y apparaissant (dans ce *mashhad*) elle voit et montre à lui-même celui qui se regarde dans le miroir et dont elle est l'image. Celui qui s'y regarde, se voit soi-même par cette image. Il ne se verrait pas sans elle. C'est pourquoi l'œil de cette Image est l'œil par lequel il se voit. Rûzbehân nous l'a déjà appris. Regarder l'image c'est *vision*. Voir que le regard de l'Image (le regard du *shâhid*) est mon propre regard me regardant par cette Image, c'est cela *vision de la vision*. Finalement il y aura regard de moi-même sans que moi-même je regarde. C'est le regard de Majnûn qui est Layla, le secret de l'Amant qui est l'Aimé. Ces considérations viennent à l'appui des indications les plus saisissantes relevées précédemment ici dans le « Livre de l'Ennuagement ». C'est par nostalgie d'un *shâhid* (témoin) que Dieu crée le monde, mais le regard de ce *shâhid* ne peut être que son propre regard à Lui se regardant soi-même, vision de la vision. Sinon, Dieu « ne peut pas le voir », et c'est pourquoi ce monde sans yeux (par refus ou par inconscience), Dieu ne l'a pas regardé depuis sa création ⁸².

On entrevoit ainsi comment l'identité divine entre l'amour, l'amant et l'aimé, postule l'idée de théophanie, parce que celle-ci (comme un phénomène de miroir) consiste en ce que Dieu est à la fois *shâhid* et *mashhûd* (le contemplant-contemplé). Et parce que cette théophanie est celle de la Beauté, et que la théophanie de la beauté est anthropomorphose, il s'ensuit que *shâhid* et *mashhûd* sont, dès la prééternité des prééternités, la beauté humaine, l'Anthropos céleste. C'est pourquoi lorsque la jeune interlocutrice du Rûzbehân affirme ⁸³ que le mystique doit contempler la puissance du Créateur dans la créature pour se la représenter à partir de celle-ci, elle ne fait que s'exprimer innocemment dans le langage rationnel de la pensée causale des théologiens ou des pieux ascètes. Tout autre est le sentiment théophanique des fidèles d'amour. Ils n'ont pas à *partir de... pour...*; il leur faut regarder en face. On ne voit l'image que *dans le miroir*, non pas ailleurs, ni en la construisant dialectiquement à *partir* du miroir. Tout le fondement de l'amour humain dans l'idée théophanique est là.

La Création étant théophanie, et étant comme théophanie anthropomorphose, c'est-à-dire manifestation de Dieu sous la forme humaine céleste (cf. encore *infra*), il s'ensuit que dès la prééternité de la Création, il y a *unio mystica* entre la divinité et la forme humaine. C'est ce même rapport théophanique, fonde-

82. Cf. *supra* chap. III, le thème de l'« annuagement », et p. 77, n. 76.

83. Cf. *supra*, p. 73, n. 68.

ment spéculatif (*speculum*, miroir) de l'identité entre amour, amant et aimé, qui fonde la révélation de l'amour divin dans l'amour humain, parce que l'amour humain, à la limite de son expérience mystique, est précisément cette forme de l'amour divin. C'est le *texte unique* lu enfin dans son sens vrai, à condition de ne pas regarder le *miroir* sans l'image (ce ne serait encore que l'amour métaphorique, *'ishq majâzi*), mais de regarder l'Image qui se montre *dans le miroir* (*'ishq haqîqî*, l'amour au sens vrai) et qui est *ton regard*. L'amour humain achemine au *tawhîd* ésotérique parce qu'il faut passer par l'épreuve du Voile (l'« ennuagement »), mais que ce Voile, l'amour seul l'amène à la transparence du miroir. Majnûn est Layla; il sait que c'est Layla qui s'aime elle-même dans l'amour de Majnûn pour elle. Majnûn a alors compris le *tawhîd* ésotérique : c'est Dieu qui s'aime soi-même dans son amour, à lui Majnûn, pour la beauté de Layla qui lui révèle ce Dieu. C'est pourquoi à la limite, nous le verrons, le *tawhîd* ésotérique s'exprime dans les termes mêmes par lesquels s'exprime la suprême conscience de l'amour humain. Il postule cette métamorphose de la conscience de soi dont Rûzbehân, dans sa *Risâla-ye Qodsîya*, déclare : « Les significations ésotériques du *tawhîd*, il n'appartient pas au premier venu qui se met en route, de les découvrir; car le secret du *tawhîd* qu'il faut découvrir, c'est le vêtement recouvrant la condition divine par lequel l'âme de l'âme (l'Aimé au sens réel) s'amphibolise. Tant qu'il ne devient pas 1×1 (*wâhid dar wâhid*, non pas $1 + 1$), le pèlerin mystique n'accède pas à la vision de la vision (*'iyân-e 'iyân*) qui est le *tawhîd* ⁸⁴. »

Les thèmes qui marquent les étapes du pèlerinage intérieur que l'auteur du *Jasmin* nous convie à accomplir à ses côtés, peuvent alors, à grands traits, se grouper ainsi : 1) idée de la théophanie comme anthropomorphose divine dans la beauté de la forme humaine; — 2) cette adamologie mystique entraîne avec elle une prophétologie de la beauté, puisque la Beauté est la révélation sacrale, religieuse et mystique, par excellence; Mohamad est le prophète de cette révélation et de la religion d'amour qu'elle alimente; — 3) le sens prophétique de cette beauté se découvre à qui perce le secret de l'*iûbâs*, l'amphibolie, le phénomène du miroir; — 4) le fondement préexistantiel de cette reconnaissance est la prééternité des Esprits-saints (*arwâh-e qodsî*), lesquels sont les individualités humaines spirituelles préexistant à leur condition terrestre; — 5) effectuer ce sens prophétique, c'est exégèse de l'âme passant de la contemplation du miroir-objet à celle de l'Image qui s'y montre comme *shâhid*-

84. *Risâla-ye Qodsîya*, fol. 163^a ; cf. *supra* p. 63, n. 50.

mashhûd (le contemplant-contemplé); pédagogie de l'amour qui est passage de l'amour métaphorique (*majâzî*) à l'amour au sens vrai (*haqîqî*); — 6) à la limite de sa perfection, l'amour humain fait découvrir, et vivre, le secret du *tawhîd* ésotérique : que dans la perfection de l'amour, c'est Dieu même qui est l'amour, l'amant et l'aimé. Et là même s'achève l'« histoire » des fidèles d'amour.

CHAPITRE VI

Le pèlerinage intérieur

A lire et relire le *Jasmin des Fidèles d'amour*, on désespère de classer l'œuvre dans un genre littéraire défini et prévu. Pour en suivre l'inspiration, il faudrait procéder à la manière de l'analyse musicale, dégager les sujets, contre-sujets, réponses, transpositions, épisodes, etc. Toute systématisation lui impose un ordre rationnel qui en voile la richesse. Les six thèmes énoncés plus haut ont un rappel presque dans chaque chapitre, en sonorités allusives, superposées, servies par une langue incomparable, bien qu'archaïque et difficile même pour un Iranien de nos jours. Et c'est au gré de ces rappels et de ces sonorités tantôt discrètes, tantôt éclatantes, que le pèlerinage intérieur rythme ses étapes de pénétration dans l'arcane de la beauté et de l'amour initiateur.

1. - *La théophanie dans la beauté*

C'est le motif de l'anthropomorphose divine, expliquée comme étant la théophanie primordiale de l'Être Divin qui est soi-même à la fois l'amour, l'amant et l'aimé. Lorsque l'impératif créateur accomplit le vœu de sa révélation dans la création et que parurent les formes et les figures, « c'est en la forme de l'être humain que se concentra la quintessence de l'être et des êtres, parce qu'elle était la plus subtile des essences du Plérôme (*malakût*) ». En une formule concise, que reprend son glossateur anonyme⁸⁵, Rûzbehân énonce : « Adam (l'Anthropos céleste), c'est Dieu même ayant revêtu le vêtement de l'être (*libâs-e*

85. Sur ce glossateur malheureusement anonyme, mais qui en tout cas appartient à l'époque safavide et était un rûzbehânien fervent, cf. notre *Introduction au Jasmin*, pp. 105-107.

hastî) et assumant la qualification humaine (c'est-à-dire passant par l'anthropomorphose)⁸⁶. » Cette théophanie était l'acte même d'un éternel amour ayant pour « objet » sa propre beauté; elle s'accomplit nécessairement avec les attributs de la grâce et de la beauté, passant par des Voiles successifs, ceux dont a parlé déjà le « Livre de l'Ennuagement » : l'Intelligence, l'Esprit, le Cœur, la nature physique, — phases cosmiques à la fois et plans de conscience du microcosme⁸⁷. Versets qorâaniques et *hadîth* proclamant la beauté divine de la forme humaine interviennent en citations fréquentes. L'homme terrestre est le voile de la nature physique recouvrant la beauté éclatante du Contemplant-contemplé (*shâhid-mashhûd*). Car, notons-le encore, l'anthropomorphose divine s'accomplit au plan céleste : Adam appartient au *Malakût*, il est encore l'Ange Adam.

C'est pourquoi Rûzbehân y insiste à maintes reprises : « Sachez que le mystère de la Manifestation théophanique n'est nullement une incarnation, sinon cette manifestation serait l'abolition de la majesté de l'Essence, quand elle se montre dans ses théophanies; alors serait aliénée la fonction de ces *qibla* multiples (les beaux visages), celle qui permet que la vision oculaire soit obtenue dans la vision même de ces théophanies⁸⁸. »

86. *Glose 68* : *wa be-rifat-e Adam bar-âmadeh*. Cf. *Jasmin*, chap. v, § 97 : « Dès avant que n'existent les mondes et leur devenir, l'Être Divin est soi-même l'amour, l'amant et l'aimé. Lorsqu'en la galerie d'images de l'Impératif créateur parurent les formes et les figures qui sont autant de théophanismes (*ashkâl-e fi'lî*), la forme d'Adam fut la quintessence de l'être et des êtres, parce qu'elle était la plus subtile des substances du plérôme angélique (*malakût*). C'est Dieu même qui avait revêtu le vêtement de l'être, et dont les Attributs cessaient d'être voilés au monde. » Comparer le début du « *Vade-mecum des fidèles d'amour* » de Sohrawardî.

87. *Jasmin*, chap. vii, §§ 98-101, en exégèse du célèbre « verset de la Lumière » (*Âyat al-Nûr*, 24 : 35), comme typifiant les voiles des théophanies. Cf. *Glose 69* : « Nécessairement c'est dans l'Intelligence initiale (le *Noûs*) que sous les attributs de la grâce et de la beauté s'accomplit la théophanie primordiale; puis l'Intelligence s'épiphanise dans l'Esprit, l'Esprit dans le Cœur, et à partir de la Niche du Cœur la lumière en est projetée dans le monde de la Nature. Quant à la substance Intelligence, comme c'est de l'être de Dieu qu'elle tient directement sa beauté, c'est elle-même qui est la cause de l'existence du monde (comme manifestation de la Beauté divine). Et elle est elle-même le Guide menant à la détection, à la connaissance gnostique, à l'enlèvement du voile de la condition créaturelle devant la Face de la Vraie Réalité. » Intelligence, Esprit, Cœur : comparer, chez Sohrawardî, la triade Beauté, Amour, Tristesse (ici liv. II, chap. vii, 3).

88. *Jasmin*, chap. v, § 60. Cf. §§ 66-67 : C'est une entrée (une « *in-gression* », *dar-âmad*) des Attributs divins dans la forme humaine, mais comme une image « entre dans » un miroir, sans que l'unité du miroir et de l'image qu'il présente ait quelque chose de commun avec le trouble, l'altération et la « compression » d'une Incarnation (*bi-sahmat-e holûl*). Adam est revêtu des lumières de la Beauté incréée (*jamâl-e qidam*) ; ce revêtement présente

Il faut le dire : c'est la matérialisation incarnationniste qui égare l'amour; elle interpose le premier obstacle sur la voie du fidèle d'amour; celui-ci doit absolument le franchir, le dépasser, pour atteindre à la connaissance théophanique de l'amour, c'est-à-dire percevoir l'Image qui se montre dans le miroir, mais non pas comme incorporée à la réalité matérielle du miroir. L'anthropomorphose divine est en la forme humaine, non pas en la matérialité de la « chair ». C'est en confondant l'une et l'autre (les chrétiens pour professer cette incarnation, les *foqahâ'* pour la condamner), que l'on est entraîné à confondre l'*Éros* humain avec la sexualité charnelle. Privé de l'authentique sentiment théophanique, l'on n'arrivera jamais à l'éprouver tel quel l'éprouve un Rûzbehân : comme initiation à cet amour divin, source de l'anthropomorphose divine. Et Rûzbehân lui-même en fait l'aveu. Cet obstacle, il l'a connu; il n'eut pas d'emblée la capacité de discerner l'apparition immatérielle de l'Aimé : « Il ne comprenait pas encore que cet événement se passe à l'extérieur de l'argile humaine, sans qu'il y ait quelque chose comme une pénétration matérielle des Attributs divins à l'intérieur des frontières du créaturel, ni quelque chose comme leur émanation à l'extérieur de celles-ci. S'il l'avait compris, il aurait cherché hors du lieu créaturel ce qui n'est pas contenu (ou retenu) dans le lieu créaturel, et avec la rosée des larmes de la tristesse d'amour, il aurait effacé la poussière de l'éphémère au visage de la Fiancée éternelle ⁸⁹. »

« Effacer cette poussière », c'est, en percevant la théophanie dans le lieu où elle se manifeste (son *mazhar*), percevoir la réalité de l'Image éternelle comme en suspens, non pas comme matériellement incorporée et localisée dans ce *mazhar*. C'est à se dégager aussi bien de l'incarnationnisme que de l'idolâtrie, que la Fiancée éternelle initie son fidèle d'amour, Rûzbehân, « en filtrant pour lui le pur breuvage d'amour, n'y laissant aucune trace d'impur mélange matériel de la divinité avec l'humanité, et cependant atténuant les traits de sa sublimité pour que la beauté en soit supportable à un être humain, par cette teinture au suave parfum à laquelle fait allusion ce verset : Nous avons créé l'être

forcément une amphibolie (*iltibâs*), une *dohesis*, sinon il n'aurait pas la transparence du miroir. C'est cette théophanie en la personne d'Adam, au plan de l'humanité paradisiaque, qu'a reconnue le prophète Mohammad, et ce pour quoi il a été le héraut de la religion d'amour. Lorsqu'il a formulé : « Dieu créa Adam comme image de sa propre forme », il faisait écho au verset qui lui avait été révélé : « J'ai insufflé en lui mon Esprit » (38 : 72 et 75). « De sa personne la beauté originelle se propage dans sa postérité jusqu'à l'heure de la Résurrection (comme théophanie, *tajallî*, récurrente, non pas comme *Incarnatio continuata*.) » Cf. encore chap. 1^{er}, § 10.

89. *Jasmin*, chap. X, § 121; cf. encore *infra*, n. 122 et 135.

humain en lui donnant la plus belle des statures. » Et tout cela, Rûzbehân le dit en une langue incomparable, non pas en termes abstraits, mais en images évoquant de façon symbolique son expérience spirituelle ⁹⁰.

Le glossateur anonyme seconde ici admirablement la pénétrante clairvoyance de Rûzbehân, en explicitant le fond de ses intentions. « En apparence, le cas des Fidèles d'amour, dit-il, ressemble au cas de ceux qui, chez les Juifs, *associèrent* (*moshrikân*) une autre divinité à l'Unique; il ressemble aussi au cas des *associateurs* chrétiens qui ont fait de Jésus et de Maryam des partenaires de la divinité; il ressemble enfin au cas des Incarnationnistes en général (*holûliyân*), qui professaient l'*habitation* (*enôkêsis*, immanence, *holûl*) de Dieu dans les êtres. De même en effet que ces trois groupes, après avoir professé le *tawhîd*, furent tentés par l'idée d'un partage de la divinité et par l'idée d'incarnation, les Fidèles d'amour, eux aussi, après avoir atteint au *tawhîd* en sa pureté, furent troublés par la beauté de la forme humaine, et reconnurent les signes de la théophanie (*tajallî*) dans cette forme épiphanique (*mashar*). Mais il y a cette différence que les premiers n'ont pas pris conscience de ce qu'ils ont fait; ils ont proféré des non-sens en inconscients, tandis que les Fidèles d'amour ont pris conscience et ont *vu* : ils ont explicité et commenté le résultat impliqué dans leur vision. Les trois propos qu'enchaîne le vénéré shaykh (Rûzbehân) : breuvage filtré de cette coupe... *malgré* le soupçon d'incarnation... *sans* le trouble d'un mélange de la divinité avec l'humanité, — ces trois propos sont autant d'allusions destinées à bien marquer la différence entre la religion d'amour d'une part, l'associationisme et l'incarnationisme d'autre part. Comprends! ⁹¹ »

Toute cette spiritualité se donne donc comme fondée sur l'idée de théophanie ⁹². Il ne peut être parlé en spiritualité chré-

90. *Ibid.*, § 122.

91. *Gloss 151*. Il est significatif alors que le sens prophétique de la Beauté, inhérent à cette religion d'amour, conduise le soufi à s'exprimer dans le « langage clus » caractéristique, qui transmue les termes empruntés à l'ancienne religion zoroastrienne en symboles de cette religion d'amour. Cf. encore *infra* p. 103, n. 137, et précédemment ici liv. II, chap. VII, 3 *in fine*.

92. Les hérésiographes en Islam n'étaient pas des « historiens des dogmes » (cf. encore *infra* p. 111, n. 147). Bien qu'ils sachent distinguer entre Melkites, Jacobites et Nestoriens, la christologie qu'ils attribuent respectivement aux uns et aux autres manque de rigueur technique; insuffisante, leur information ne leur permet pas de faire face aux difficultés posées par l'*ittihâd* (*énôsis*) et le *holûl* (*énôkêsis*), et de différencier techniquement christologie docétiste, christologie monophysite et christologie des Conciles. Ils prononcent en toute occasion le mot de *holûl* (voir quelques textes in H. Ritter, *Das Meer der Seele*, pp. 449 ss.). C'est pourquoi nous venons de voir Rûzbehân et son glossateur se défendre avec vigueur d'admettre l'idée de *holûl*. Mais

tienne d'*Incarnatio continuata* qu'en un sens figuré, si l'on maintient l'idée dogmatique de l'Incarnation comme fait historique unique. En revanche, les théophanies sont illimitées, parce que les Attributs divins sont illimités. D'où, avec tout ce qu'elle comporte (motif du miroir, du *shâhid*, de la récurrence illimitée), l'idée de théophanie est par excellence l'archétype et la règle de l'expérience mystique. Rûzbehân précise : « Lorsque Dieu, par amour et inclination, fait de son fidèle le Désirant et le Désiré, l'Amant et l'Aimé, ce serf d'amour assume envers Dieu le rôle de Témoin-de-contemplation (*shâhid*). C'est Dieu qui, d'une contemplation éternelle, se contemple en lui et le revêt de ses propres Attributs, sans qu'il y ait là aucune incarnation, puisqu'Il reste à l'écart de tout ce qui est créaturel. Ou plutôt, c'est là quelque chose qui échappe à l'entendement et à l'intelligence. Jusqu'à ce que tu aies compris en quoi consiste la théophanie, Dieu! Dieu! récite (ce précepte) : Modelez votre être sur le modèle des mœurs divines. Lorsque les lumières divines ont donné à son être l'*amphibolie* (d'une double appartenance), Dieu l'investit du privilège de la condition seigneuriale divine (*robûbiya*). Il est le bien-aimé de Dieu, du fait que l'intention divine concernant cet amant mystique soit celle-ci : tant que dans l'amour tu ne deviens pas identique à l'Aimé, il t'est impossible de ne faire qu'un avec l'Aimé dans l'ermitage de l'atteinte⁹³. » En d'autres termes : l'amour divin est le secret de la théophanie, et celle-ci est la forme même de cet amour. Tant que l'amour humain n'est pas modelé sur ce modèle, il n'atteint pas à la perfection, c'est-à-dire à la réalité divine de l'amour, puisque celle-ci est théophanie. Mais lorsque est atteinte cette perfection, le Contemplant est le Contemplé, l'amant est l'aimé. L'annonce de cette métamorphose anticipe sur notre dernier thème (cf. *infra* le thème 6).

2. - Le prophète de la beauté

Cette adamologie mystique, c'est-à-dire la Manifestation de Dieu en la forme humaine céleste qui est la manifestation de son Attribut essentiel, la beauté, donne origine à une prophétologie

il était d'autant plus facile à leurs adversaires de la leur imputer, que le rapport analysé par Rûzbehân comme rapport de miroir et d'image valait pour eux comme *holûl*. Le malentendu semble irrémédiable. Ces hérésiographes furent habiles, et pour cause, à discerner la récurrence de christologie impliquée dans toute imâmologie shî'ite. Mais l'erreur commise, et qu'il nous faut éviter, est de n'avoir pas discerné de quelle christologie il s'agit; on s'expose alors aux pires bévues en parlant de la « divinité des Imâms ».

93. Jamin, chap. xxx, § 271.

elle-même déterminée par l'idée de cette révélation divine dans la beauté humaine. Ce thème est d'une importance capitale; en nous montrant en Mohammad le prophète de la religion d'amour mystique, cette prophétologie montre comment le soufisme a conscience d'être, en tant que religion mystique, le sens de la religion prophétique⁹⁴. L'image du Prophète, telle qu'elle est vivante dans la conscience du soufisme, celle d'un jeune Arabe « amoureux de son Dieu », diffère assez profondément de celle que l'histoire positive des religions a coutume de nous proposer. Aussi bien ne s'agit-il pas ici de critique historique, mais de la phénoménologie d'une expérience spirituelle. Pour les soufis, Mohammad est le prophète de l'anthropomorphose divine, c'est-à-dire de la révélation de la beauté divine dans la beauté de la forme humaine. Ce fut son charisme prophétique propre, le distinguant de tous les prophètes qui l'avaient précédé. Ce charisme, il l'a attesté aussi bien par les sentences inspirées qu'il a proférées comme en écho aux versets du Livre énoncés sous la dictée de l'Ange, — que par son expérience visionnaire personnelle qui le place, avec son investiture prophétique, au rang de prototype de l'expérience mystique pour le soufi.

Parmi ces sentences qui n'ont cessé d'être autant de thèmes de méditation inépuisables pour les soufis, il y a celle qui atteste l'*Imago Dei*. Donnons-lui toute sa force; entendons bien qu'il s'agit d'une image offrant une correspondance *plastique* avec l'invisible divin, cette Forme de Dieu (*sûrat al-Haqq*) qu'atteste le récit par le Prophète de la vision de son Dieu « sous la plus belle des formes ». Cette ressemblance, cette confrontation, ne résulte pas de l'Opération divine; elle est cette Opération même, elle est le *théophanisme*. « Toute la substance de l'être d'Adam fut coulée dans le moule de la théophanie ». Corollairement, cet autre *hadîth* où Dieu déclare que lorsque son fidèle s'est rapproché de Lui, Il devient lui-même sa vision, son ouïe, sa main, etc., — cet autre *hadîth* s'applique d'ores et déjà à Adam. Nous avons déjà relevé cet archétype de l'*unio mystica* s'originant à la théophanie primordiale elle-même. Lorsque le Prophète assumant la triple initiative de la Loi religieuse (*sharî'at*), de la Voie spirituelle (*tarîqat*) et de la Vérité mystique (*haqîqat*), « eut vu avec les yeux de l'âme l'empreinte de l'Aimé dans le miroir qu'est Adam de par sa substance même, alors il annonça aux Esprits-saints (*arwâh-e qodsî*, les individualités spirituelles des hommes), avec l'accent d'une voix triomphale : *Dieu a créé Adam comme image de sa propre forme*⁹⁵. »

94. Sur ce thème, cf. *supra* p. 13, n. 4, et p. 23, n. 15.

95. *Jasmin*, chap. v, § 74; comparer § 67 et *supra* p. 84, n. 88.

Mohammad se trouve assumer le rôle de l'archange Michel conviant les anges à l'adoration de la forme humaine ⁹⁶, c'est-à-dire de l'humanité divine, la plus pure substance de leur propre Plérôme. L'Adam céleste fut leur propre *shâhid*, leur Témoin-de-contemplation; ils surent que cela ne violait pas l'affirmation que « rien ne Lui ressemble », et qu'en revanche la négation des ressemblances pour éviter le *tashbîh*, précipite dans la vacuité de l'abstraction (*ta'tîl*). « La Lumière de la divinité s'est levée tout d'abord sur cette Niche-aux-lumières (*meshkât*) qui est la forme d'Adam; ensuite le Soleil s'en est levé sur tous les Témoins-de-contemplation rendant présente sa beauté... Toutes les choses, tous les êtres à qui il a été donné de cette lumière sont en ce monde, pour les fidèles d'amour, autant de fleurs du jardin de la Beauté et de la Majesté unique ⁹⁷. » « Plus on est proche de la source de la beauté, plus on est proche du pacte de l'amour. » C'est pourquoi le Prophète, avec un « geste de tendresse féminine », s'empressait de baiser et de porter à ses yeux tout ce qui en ce monde venait fraîchement d'éclorre de chez l'Aimé. Lorsqu'il voyait une rose, il la portait à ses yeux en disant : « La rose rouge appartient à la beauté de Dieu! ⁹⁸ » Tel était pour lui le privilège de tous les êtres de beauté. « Celui à qui a été accordée la beauté, celui-là a été élu par la lumière divine, choisi pour la douceur de l'intimité, on l'appelle un second Adam ⁹⁹. »

Dès lors intervient spontanément cette autre sentence célèbre : « Dieu est beau et il aime la beauté ¹⁰⁰. » Cette beauté qu'il aime est sa propre beauté, qu'il se montre à lui-même en la forme d'Adam.

96. Selon l'épisode figurant dans la *Vita Adas et Evae* §§ 12 ss. et l'*Évangile de Barthélemy* § 52, qui est le prototype du récit corânique (2 : 32, 18 : 48). Mais il s'agit d'un prologue « dans le Ciel ». Y voir l'issue d'un conflit entre l'Homme et les Anges, ce serait perdre de vue qu'Adam (*Rûzbehân* y a insisté, *supra* p. 84, n. 86, *Jasmin*, § 97) était l'Adam céleste, « la plus pure substance du monde angélique (*malakût*) », l'Ange Adam.

97. *Jasmin*, chap. v, § 75. La beauté de l'Adam céleste est « la Ka'ba de l'attribut divin de beauté »; nier leur correspondance (le refus d'Iblîs), c'est tomber dans le *ta'tîl*, « destituer » Dieu, le réduire à l'état d'abstraction.

98. *Ibid.*, § 76 : « Plus la constitution d'un être est subtile, plus son corps est raffiné, plus son âme est noble, et plus son habitacle (son « temple », *haykal*) est transparent aux substances de lumière primordiales. Dans l'ensemble des choses que l'on admire pour leur beauté il y a l'influx de cette Beauté première; c'est que chaque atome d'être a une âme qu'il tient de l'Opération divine (*fi'l-e Haqq*, *supra* p. 47, n. 31), une âme qui gouverne en lui selon l'Attribut correspondant et la théophanie de l'Essence, mais tout particulièrement les choses que l'on admire pour leur beauté. Seul est capable de voir, l'œil qui, en voyant, est certitude. Plus on est proche de la source de la Beauté, plus on est proche du pacte de l'amour. »

99. *Ibid.*, § 73. Comparer *supra* p. 84, n. 88.

100. *Ibid.*, § 63. Comparer le contexte donné par Ibn 'Arabi à ce même *hadîth*, *Soufisme d'Ibn 'Arabi*, pp. 113 ss.

C'est pourquoi la sentence du Prophète fait allusion à la fois à la beauté d'Adam comme *shâhid*, et à la beauté du Paradis comme *mashhad*, le lieu où ce Témoin de la contemplation divine primordiale rend présente cette beauté. Car le Paradis, c'est cela : « Tout être dont on admire la beauté est le vestige de cette double beauté : celle du *shâhid* et celle du *mashhad*, c'est-à-dire celle d'Adam et celle du Paradis ¹⁰¹. »

Le Paradis est donc là où la beauté atteste, rend présente, l'identité de l'amour, de l'amant et de l'aimé, et cette identité se réciproque en celle de l'amour, du paradis et de la beauté. C'est pourquoi le Prophète affirmait que « le Bien suprême auquel aspirent les êtres de ce monde et de l'autre, s'offre pour tous les humains sous les traits de l'amant et de l'aimé. L'amour de l'amant et de l'aimé est en effet l'influx direct (*ta'thîr*) de l'amour qui est intrinsèque aux réalités divines (*ilâhîyât*) ¹⁰². » C'est que la force qui meut l'amant est un amour préexistantiel, prééternel ; la Beauté est le « phénomène du divin », le « théophanisme » qui l'enflamme ; elle est investie amphiboliquement des lumières de la divinité, et elle reconduit celui qui l'aime à la Source même de ces Lumières ¹⁰³.

Dans une troisième sentence, le prophète de la Beauté divine prescrit leur règle aux fidèles d'amour : « Celui qui aime, reste chaste et meurt en ayant gardé son secret, celui-là meurt en Témoin véridique ¹⁰⁴. » Un autre propos réfère allusivement au fondement prééternel de cette règle : « Il y a concernant la précellence des fidèles d'amour certaine allusion subtile qui pour les novices peut servir d'indice les guidant sur la voie de l'amour, tandis qu'elle est pour les Parfaits une histoire symbolique des origines de l'amour ¹⁰⁵. » Cette « allusion subtile », cette « histoire

101. *Ibid.*, § 69.

102. *Yasmin*, chap. iv, § 48.

103. *Ibid.*, § 49. Le sens prophétique et, par là aussi, l'amphibolie (*iltibâs*) du phénomène de la beauté, la fonction théophanique dont l'être de beauté est investi par l'amant, son aptitude à reconduire celui-ci à la source-archétype : ces « articles de foi » de la religion de la beauté (*jamâl-parastî*) ont pour postulat premier l'origine préexistantielle de l'amour. « Le mobile qui meut (*moharrîk*) l'amant, est un amour prééternel (*'ishq asalt*). » Cf. *infra* chap. vi, 4, où se montre la conjonction du thème platonicien et du thème prophétique, les textes afférents à la note 142.

104. *Ibid.*, § 50 : la promotion du *shâhid* (témoin) au rang de *shahîd* (« martyr »). Cf. le livre de Mogholtâ'i « en souvenir de ceux des fidèles d'amour qui ont rendu le vrai Témoignage » (éd. O. Spies, Bonner Orient. Stud., 18, 1936). Mais, nous le rappelons ici même, le sens littéral de la mort d'amour chez les héros de l'amour '*odhrîs*, s'efface devant le sens mystique, tel que la promotion du *shâhid* au rang de *shahîd* signifie son atteinte au *tawhîd* ésotérique, à l'unité de l'amant et de l'aimé, du Contemplant (*shâhid*) et du Contemplé (*mashhûd*) ; cf. encore *infra* p. 92, n. 108.

105. *Ibid.*, § 50.

symbolique », ce sera le thème développé ci-dessous (thème 4), celui de la préexistence des Esprits-saints ou individualités spirituelles à leur condition terrestre, dans lequel les réminiscences platoniciennes s'amplifient en une philosophie prophétique de l'amour. Quant au thème de la « mort d'amour », il est à entendre d'une part, certes, au sens de l'*exitus* physique, provoqué par la violence d'une ardeur envahissant la totalité de l'être. Cela présuppose un organisme où les énergies psychiques prévalent d'autant plus impérieusement que l'inconscient n'a pas encore été endigué par la rationalisation de la vie, par les impératifs et les censures d'une collectivité de structure complexe. L'organisme physique est alors en état de moindre défense; les commotions de l'âme sont subies et retentissent au maximum. L'adhésion intime à la croyance en l'éternité des Esprits est elle-même le symptôme d'un état de culture où les rapports psycho-physiques sont éprouvés d'une tout autre manière que là où prévalent agnosticisme et rationalisme. Qu'il y ait bien à entendre le thème de la mort d'amour au « sens littéral », c'est ce que donne à penser l'histoire de quelques héros célèbres de l'amour *'odhrite*, comme aussi le fait de ces séances de prédications mystiques où l'évocation de la Fiancée éternelle suffit à faire tomber inanimés un certain nombre d'auditeurs ¹⁰⁶.

106. Nous avons indiqué brièvement ailleurs (cf. *Introduction au Jasmin*, pp. 7-12) ce qui différencie l'amour *'odhrite* d'une part, typifiant l'idéal d'amour platonique et célébré dans le chef-d'œuvre d'Ibn Dâwûd Ispahânî (ob. 297/909), le *Kitâb al-Zahra*, et d'autre part, l'amour théophanique tel que l'a vécu Rûzbehân. Comparer (*ibid.*, p. 10) le sens du *hadîth* des « martyrs d'amour » vécu par Ibn Dâwûd jusqu'à en mourir. Là où est absent le thème dominateur de la théophanie, est absent aussi le « sens ésotérique » de l'amour et de la contemplation d'un être de beauté. A cause de cette absence, l'amour, l'*Eros*, ne peut assumer cette fonction essentielle d'initiation théophanique, dont l'investit la spiritualité de Rûzbehân. La différence apparaît aussi bien dans la manière dont Rûzbehân comprend le cas de Majnûn (cf. *infra* chap. VI, 6 et p. 138, n. 200). Certes, le sens mystique n'exclut pas la défaillance pouvant aller jusqu'à l'*exitus* de la mort physique. Certains prédicateurs populaires mirent parfois en transe les pieux auditeurs groupés autour d'eux pour entendre parler de la divinité comme ils le faisaient, en la désignant par les noms féminins des héroïnes de la poésie courtoise arabe (cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabi*, p. 275, n. 322 et *supra* p. 75, n. 72). Dans le *Jasmin* chap. X, § 118, Rûzbehân rapporte, d'après Yûsof Hosayn Râzî, le récit d'une conférence où le célèbre maître Zû'l-Nûn Mîrî discourait sur l'amour de Dieu. Onze personnes rendirent l'âme. Lorsque la conférence toucha à sa fin, une sorte de vagabond se leva : « O Abû'l-Fayz ! dit-il, tu as suffisamment parlé de l'amour du Créateur. Dis-nous maintenant quelque chose concernant l'amour de la créature pour la créature. » Zû'l-Nûn poussa une exclamation, déchira sa robe, et tomba prosterné. Son visage s'empourpra, tandis qu'il murmurait en arabe : « leurs gages ne sont pas libérés, et leurs yeux ne connaissent que les larmes. »

Mais d'autre part, le thème n'en doit pas moins être entendu au sens de la « mort mystique d'amour ». Il réfère alors à la consommation totale des désirs de l'âme charnelle, à ce que le Prophète désigne justement comme la chasteté de cet amour ¹⁰⁷. Lorsque l'âme est entièrement consumée et que le feu de cet embrasement retombe, l'âme a gardé son secret. Désormais elle est apte à la métamorphose qui fait simultanément du contemplant le contemplé, de l'amant l'aimé, car son propre regard est le regard même du visage qu'elle contemple et dont elle est, en tant que contemplante, le contemplé. Nous verrons au terme de ce chapitre (*infra* thème 6) que tel fut le cas de Majnûn, et c'est ce qui le distingue des héros de l'amour 'odhrîte en général. Lorsque le moi primitif de Majnûn a été si totalement consumé qu'il peut « parler Layla » à la première personne, il est alors la pure figure du *ta'wîd* ésotérique. Pour être apte à celui-ci il faut passer par la « mort mystique d'amour ». Le témoin-de-contemplation n'est plus seulement un *shâhid*, mais un *shahîd*, témoin véridique, « martyr » ¹⁰⁸. Or, c'est ce degré de l'amour qu'avait en vue le Prophète dans son propos; l'amant qui atteint à cette fidélité d'amour, devient le partenaire des prophètes, parce qu'aussi bien la Beauté est par excellence investie d'une fonction prophétique : c'est d'elle que rendent témoignage les « témoins », elle qu'ils rendent présente et font contempler. Les Horoufis insisteront sur cette idée : le Qorân est un livre silencieux, la beauté du visage humain est un Qorân parlant. L'un et l'autre appellent donc une herméneutique prophétique ¹⁰⁹, mais tout *ta'wîl* est une exégèse de l'âme, un exode de l'âme retournant au

107. *Jasmin*, chap. IV, § 53. « En disant : celui qui aime et reste chaste... le Prophète sait fort bien que l'âme, en regardant à la lumière de l'intelligence, cesse d'être intoxiquée par les vapeurs de la nature sensuelle. Il a prescrit à l'intelligence la pratique de cette pédagogie consistant dans les mœurs chastes, sinon la nef de l'âme n'évitera pas l'écueil des appétits de la nature charnelle, pour cette raison que l'amour, par essence, en mettant en mouvement l'ensemble, ébranle aussi chaque élément de la personne. »

108. *Ibid.*, § 54. « Quant au secret gardé (*ketmân*), suivant l'allusion du prince des Fidèles d'amour (= le Prophète), cela concerne la retombée de l'embrasement de l'âme, quand l'âme entièrement consumée par le feu d'Amour, l'ardeur de ce feu finalement s'apaise. Si l'amant frappe à la porte d'Amour, on le qualifie de martyr (*shahîd*) à la condition que, meurtri dans la demeure de l'épreuve par le glaive d'une adoration exclusive, il se laisse entièrement consumer par le feu d'Amour, tout en gardant son secret. Le Prophète a dit encore : Celui qui meurt consumé par le feu d'Amour, celui-là meurt martyr. » Cf. encore *infra* chap. VI, 6, et p. 141, n. 203. Comparer les deux textes d'Ahmad Ghazâlî traduits dans notre *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, pp. 281-282.

109. Sur l'idée du visage humain comme « Qorân parlant » chez les Horoufis, cf. *infra* liv. IV, chap. III, 7. Se rappeler ici la tradition sh'îte : le Qorân est un Imâm silencieux, l'Imâm est le Qorân parlant.

sens vrai. Passer par le « sens vrai » de la beauté, c'est passer par cette mort mystique qui promeut le fidèle d'amour au rang de témoin véridique, de *shahîd* et de *Nabî* : « Lorsque l'amour a promu l'amant au rang de Témoin véridique (*shahîd*), il devient le partenaire des prophètes au monde du *Jabarût* et dans les arènes du *Malakût*, chevauchant avec eux la monture de l'amour, car la voie royale d'amour est le lieu (*mashâhid*) où sont tués les martyrs et où rendent témoignage les prophètes » ¹¹⁰.

C'est sur cette Voie où prophètes et fidèles d'amour sont associés dans le même témoignage, la même contemplation prophétique, que Mohammad fut mis en présence du mystère de la théophanie, en la forme appropriée à sa personne. Il s'agit de l'un des *hadîth* les plus célèbres et les plus goûtés chez les soufis. « La lumière qui se lève sur la forme visible d'un être aimé, écrit Rûzbehân, est celle de la beauté divine archétype. L'être aimé, investi de ces qualifications, tient de Dieu, parce que c'est le Soleil de Majesté qui se lève sur son visage du haut de la montagne prééternelle. Si tu es capable de voir, contemple comment ce Soleil se lève sur le visage d'un être aimé : dans le miroir que constitue la substance délicate de sa forme visible, contemple la lumière de l'astre qui est son âme ; observe comment, se levant à cet Orient qui est la forme visible de ses qualifications, il illumine l'univers de sa personne » ¹¹¹.

Quiconque comprend cela, peut alors percer le secret de l'amphibolie. La beauté archétype s'offrit au Prophète en un visage qui était son *shâhid*, son témoin-de-contemplation, mais il comprit qu'il était lui-même alors le *shâhid* : le Regardant-regardé. Dire qu'ici la forme extérieure fut perçue à l'état visionnaire d'une théophanie, ou que la forme intérieurement perçue à l'état visionnaire se présenta avec toute la réalité objective, extramentale, d'une forme contemplée, ce n'est que variante d'interprétation. Il reste le témoignage rendu par le Prophète dans le *hadîth* extraordinaire (le *hadîth* de la vision) : « J'ai vu mon Seigneur sous la plus belle des formes » ¹¹². A maintes

¹¹⁰. *Yasmin*, chap. iv, § 55. Sens et fonction prophétiques de la beauté ne sont donc qu'un aspect de cette assimilation des fidèles d'amour au rang des *nabis*.

¹¹¹. *Ibid.*, § 55.

¹¹². C'est le célèbre « *hadîth* de la vision » (rappelé *supra* p. 49, n. 35) que Rûzbehân commente ici : « Le secret de ce *hadîth* qui est la beauté archétype (*hasn-e aslî*) reçut son explication par l'organe de l'Énonciateur de la Loi religieuse et Initiateur de la voie mystique (= le Prophète). En faisant connaître l'expérience d'une perception mystique de l'amphibolie, et en dévoilant ce qui est le secret de l'amour, il montra que le secret de Dieu est dans la théophanie de la beauté. Lorsque l'âme des amants mystiques, épris de la beauté incréée, la perçoit en la transférant à cette beauté qui inhère à la créa-

reprises ce témoignage est allégué dans le *Jasmin* de Rûzbehân. Il peut être en effet considéré comme le pilier de la religion théophanique des fidèles d'amour, se dressant à égale distance du *tashbîh* et du *ta'tîl*, résolvant les difficultés du *tanzih* par une perception éclosée à un plan ignoré du monothéisme abstrait. Et au cours de cette théophanie, le prophète « demanda cet amour sans la douceur duquel il ne concevait aucune douceur en ce monde. Il dit : Je Te demande ton amour, l'amour de quiconque t'aime et l'amour d'une œuvre qui me rapproche de ton amour. Comme par le beau témoin-de-contemplation (le Jouvenceau de la vision) c'est la Beauté éternelle qui avait fait irruption dans son âme, ainsi sous l'emprise subjuguante de la beauté de cette vision, le pur amour fit éclosion dans son âme ¹¹³. »

Mohammad fut ainsi le prophète de l'*Éros* divin, parce qu'en annonçant : « Il a créé l'être humain comme image de sa propre forme », il s'avérait capable de supporter le choc de l'apparition divine : la théophanie dans l'éclat de la beauté humaine. Cette vision, il atteste l'avoir eue en fait, « sous la plus belle des formes ». Le *hadîth* de la vision sonne comme un paradoxe en réplique au refus opposé à Moïse : « Tu ne me verras pas (*lan tarâni*) ¹¹⁴. » La montagne au sommet de laquelle Moïse formula à Dieu cette demande : « Fais-toi voir à moi », c'était, commente Rûzbehân, la montagne de sa propre personne. « Regarde la montagne », lui fut-il dit. Mais lorsque Dieu s'y manifesta, elle fut volatilisée, et Moïse tomba évanoui ¹¹⁵. Le choc de cette théophanie, Mohammad fut le premier à être capable de le supporter, et c'est ce qui le différencie également, en tant que prophète de l'amour visionnaire de la Beauté divine, à l'égard d'Abraham qui fut le héros de la foi. En plusieurs pages du *Jasmin* sont dispersés sur ce point quelques enseignements subtils, qui tous convergent vers l'affirmation de la précellence de la beauté humaine sur toutes les autres formes de beauté.

Abraham entra dans la voie du *malakût* par les « orifices » de l'Opération divine (les théophanisms aux cieux de l'astro-

ture, dans ce symbole se révèle alors à eux le texte de la science inconnue. Le Prophète affirma : J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes » (*Jasmin*, chap. v, § 70).

¹¹³. *Ibid.*, § 71.

¹¹⁴. Comparer notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, II^e partie, chap. iv, et les textes traduits pp. 277-281.

¹¹⁵. Sur cette exégèse, cf. *Risâla-ye Qodsîya*, fol. 168^b. Dans son *Tafsîr* ('*Arâ'is al-Bayân*), vol. II, pp. 270-277, Rûzbehân développe encore longuement l'herméneutique du verset coranique 7 : 139. Il produit maintes citations d'auteurs soufis dévoilant d'imprévisibles significations perçues par eux dans ce verset. Nous comptons y revenir ailleurs.

nomie, les astres visibles). Lors de l'événement qui le conduisit à l'investiture prophétique, il fit des Signes (*âyat*) la cible même de sa vision. C'est pourquoi dans la hâte de sa recherche, la véhémence de son désir, il s'écria : « Ceci est mon Seigneur (Qorân 6 : 76-78). » De là même il ressort que, si la « Fiancée éternelle » s'était montrée à lui comme à Mohammad, sous la forme de la beauté humaine, il lui serait advenu, à cette étape de la recherche, ce qu'il advint à Moïse ¹¹⁶. Mais comme dans le miroir qu'est le cosmos, Dieu apparaît comme se manifestant avec les attributs de la Sublimité et de la Puissance, leurs assauts brisent l'harmonie de la connaissance contemplative. Abraham s'éveilla à la conscience du *malakût* invisible; il se libéra des astres errants de par les cieux. Les « trois déclinants » (Soleil, Lune, Vénus) sont les épiphanies des Signes (*majâlî-e âyat*), ils sont le lieu de la foi; ils ne sont pas comme la beauté humaine, l'épiphanie de l'Essence (*majlâ-e dhât*), c'est-à-dire l'anthropomorphose divine, « lieu » de la vision directe ¹¹⁷. Mais le « tour » (*narobat*) d'Abraham n'était pas encore celui de la vision de la beauté humaine, vision oculaire dont le « tour » était réservé à celui qui fut le Sceau des prophètes ¹¹⁸. C'est pourquoi, ayant compris que la vision oculaire de la Beauté-archétype éternelle n'était pas dans les Signes (*âyat*, les miracles dans le Ciel), Abraham se retira vers son Seigneur (37 : 97). Devenu étranger à tout le reste, se retrouvant soi-même dans la beauté de sa propre âme, il choisit de préférence aux Signes visibles le miroir du cœur, parce qu'il vit Dieu dans ce miroir avec les yeux de sa conscience secrète ¹¹⁹.

116. *Yasmin*, chap. XIII, § 146. Ailleurs, en l'allusion d'une autobiographie spirituelle, Rûzbehân révèle comment il a vécu à son tour le cas d'Abraham, et reproduit son état spirituel : « A la manière d'Abraham, déchiffrant le mystère du royaume des astres, ce soufi (Rûzbehân) avait, lui aussi, comme on contemple la fiancée dans le miroir, contemplé la Toute-puissance dans l'opération qu'elle réalise. Et c'est pourquoi, ayant été initié à ce sommet qui est le piédestal de la forme humaine visible, cet esprit nouvellement instruit de la préexistence éternelle de la beauté dans l'amour, devait nécessairement, après être sorti, comme d'une caverna, de l'œil qui ne percevait que la forme humaine extérieure, faire, lui aussi, des Signes inconnus, le signal de la Fiancée éternelle. A son tour, il s'écria : Ceci est mon Seigneur (6 : 76-78) » (*Yasmin*, chap. XIV, § 154).

117. *Yasmin*, chap. V, § 80 et *Gloss 1*.

118. *Ibid.*, § 81 et les *Glosses 3 à 5*.

119. C'est à cette occasion que le glossateur distingue les trois miroirs dans lesquels se peuvent contempler respectivement l'Invisible divin, la Forme visible de Dieu et la Face divine éternelle. Le premier fut l'objet de la contemplation d'Abraham; le pouvoir de contempler les deux autres était réservé à Mohammad. On trouvera la traduction de cette *Gloss* ci-dessous, dans le passage afférent à la note 211. Au chapitre XXXIX, § 262, Rûzbehân commente le même thème relativement aux états mystiques : état de lucidité seréine

Abraham se contenta de la vision du caché, de la réalité-invisible de Dieu (*ma'nâ-ye Haqq*), avec l'œil de la conscience secrète, parce que le moment de « contempler la Face éternelle de Dieu dans le miroir qu'en offrent les yeux des amants humains ¹²⁰ », ce moment n'était pas encore venu. Il fallait qu'après le prophète héros de la foi, vînt le prophète annonciateur de l'amour, par qui fit éclosion le sens prophétique de la Beauté humaine, lequel élève alors son témoin au rang de prophète. Rûzbehân est très disert sur ce point décisif pour la prophétologie des fidèles d'amour : « Quant à la différence entre la beauté humaine et la beauté autre que celle de l'être humain, celle des couleurs et des choses de ce monde, elle tient à ce que la beauté humaine possède le privilège des lumières de la Théophanie essentielle (*anwâr-e tajallî-e dhâtî*), tandis que les autres choses tiennent leur beauté de la fraîcheur d'un théophanisme nouvellement éclos (*tarâwat-e fi'l*). La contemplation du cosmos est la *qibla* des pieux dévots; la contemplation de la beauté humaine est la *qibla* des fidèles d'amour. Les impuissants du conformisme religieux nous critiquent. Les Signes de la création dans les cieux sont plus sublimes, disent-ils. Pourquoi ne les contemplez-vous pas? Certes, il y a des Signes (*âyât*) dans les cieux, et les Signes montrent la voie aux cœurs inconsolés. Mais sur le visage humain se lève le soleil de la théophanie de l'Essence et des Attributs divins, car c'est par la beauté humaine que l'amour a fait son entrée en ce monde, tandis que par le corps du cosmos, c'est la foi qui est entrée. Celui qui éprouve l'état d'amour (*'âshiqî*) ne regarde plus le monde extérieur; il ne voit plus d'autre événement dans le monde que sur le beau visage de Joseph. Amour et beauté

(*sahw*) apte à saisir l'amphibolie; état d'ivresse spirituelle (*sokr*); état d'effacement de l'ego (*mahw*) qui cumule les deux précédents et est une ivresse spirituelle multipliée par elle-même (*sokr dar sokr*). Le premier état fut celui d'Abraham, quand il formula cette prière : « Seigneur, fais-moi voir comment tu ressuscites les morts (2 : 262). » Le second fut celui de Moïse, quand il s'écria : « Seigneur, montre-toi à moi, que je te contemple (7 : 139) », formulant le vœu de la vision absolue. Enfin l'un et l'autre état mystique furent simultanément accordés à Mohammad. Par le premier il demanda : « Fais-moi voir les choses telles qu'elles sont. » Par le second il affirma : « J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes. » « Car Dieu est venu du Sinaï (lieu de la théophanie pour Moïse); il est monté à Sâ'ir (lieu de la théophanie pour Jésus), et sa lumière s'est levée de la montagne de Fârân (à La Mekke, lieu de la théophanie pour Mohammad, sceau des prophètes) » (Cf. *Deutéronome* 33 : 2-3). Comparer encore chap. v, § 60, la différenciation du cas d'Abraham et du cas de Joseph. Abraham, à la vue des astres, s'était écrié : « Ceci est mon Seigneur. » A l'inverse, ce sont les astres (les onze étoiles) qui reconnurent Joseph pour leur Seigneur (12 : 4), comme les anges se prosternant devant la beauté de l'Adam céleste.

120. Cf. note précédente, et *infra* chap. vi, 6 *in fine*.

s'originent à la même mine : les Attributs divins... L'amour pour la beauté, c'est voir l'existence éternelle avec l'œil même de Dieu ¹²¹. »

3. - Le sens prophétique de la beauté

De l'éclosion de ce sens caché dans le secret de l'amphibolie du sensible, il dépend que l'amour humain éprouve la beauté comme une théophanie, ou autrement dit : s'éprouve soi-même comme conscience théophanique de cette beauté. Rûzbehân poursuit ici la « phénoménologie » de son expérience spirituelle, analysant l'état vécu auquel se révèle le phénomène de la beauté. L'état spirituel qui la fait se montrer et qui en est l'organe de perception, — dont il dépend qu'elle soit théophanie, c'est-à-dire « œil divin » se contemplant soi-même, — cet état est essentiellement l'amour. La phénoménologie de la beauté est une phénoménologie de l'amour. La beauté révèle son sens prophétique à l'amant parfait devenu le partenaire des prophètes. Quatre éléments ou piliers (*arkân*) apparaissent à Rûzbehân comme constitutifs du phénomène initial de l'amour : a) Il faut que la nature foncière de l'amant soit devenue toute spirituelle, qu'il ait appris à distinguer entre la nature de l'âme et la nature physique et ait acquis l'aptitude à se joindre avec les pures créatures spirituelles. b) Le voile qui cachait l'âme est alors levé; la lumière des pures créatures du *Malakût* se joint à elle par l'organe de sa vision et perception intérieure; or, leur lumière est la source même et l'archétype de la beauté. c) Par la jonction de ces deux lumières l'âme a acquis la qualité de pur miroir, de *maṣṣar* (lieu épiphanique); elle est devenue connaturelle à l'amour, elle en a pris la couleur (*ham-rang*, *yab-rang*, homeochrome, monochrome). Jusque-là son aptitude était encore indétermination pure; désormais il y a, correspondant avec son aptitude, une forme typique qui permet à la Beauté de se manifester à l'âme, d'en être reconnue et d'être investie de la qualité d'aimée (*ma'shûqî*). d) La forme de beauté correspondant à la forme d'amour dont ce cœur a l'aptitude, était encore, comme événement, à l'état possible. « Lorsque, émergeant de la bruine, la lumière de la Beauté incréée se

121. *Jamīn*, chap. v, §§ 78-80. Comparer chap. i, § 13, la question posée à la belle interlocutrice : « Telle que tu es dans le regard de Dieu (telle que Dieu se contemple en toi), qui donc es-tu ? » Se trouve ici impliqué tout ce qui a été dit précédemment (*supra* chap. III) sur le réfléchissement du regard qui, en regardant, se regarde soi-même, l'échange simultané des rôles entre le Contemplant et le Contemplé, le *shâhid* et le *mashhûd*, l'Amant et l'Aimé.

lève sur la beauté d'une belle créature, la beauté-archétype s'offre enfin face à face au regard de l'amant ¹²².

Ces deux lumières, celle de la Beauté-archétype manifestée dans la beauté de l'aimée, et celle qui est dans le regard de l'amant, forment, quant à l'apparence extérieure, deux réalités distinctes; mais quant à leur vraie réalité, elles forment un seul et même tout distribué en deux conditions solidaires et corrélatives l'une de l'autre : celle de l'amant (*'âshiqî*) qui conditionne la perception de la beauté et l'investiture de l'aimée comme telle, et celle de l'aimée (*ma'shûqî*) qui conditionne la situation de l'amant comme tel. C'est pourquoi il y a entre leurs qualités respectives, entre l'aptitude de l'un et la beauté de l'autre, une connivence, ici aussi une amphibolie, un double sens, lequel fait que le Contemplant soit le Contemplé, que l'amant regarde dans l'aimée son propre visage, puisque lumière de son regard et lumière de cette beauté sont en réalité l'ensemble d'une même lumière. Les qualifications de l'aimée, c'est-à-dire ses attributs spirituels invisibles, cachés dans le secret de son aptitude à la condition qui en fait un être aimé (*ma'shûqîya*), et par lesquels elle exerce son autorité et son emprise sur l'amant, — ces qualifications, grâce à l'imagination active de l'amant, se manifestent par le moyen de sa beauté. Intérieurement et extérieurement il y a synchronisme parfait ¹²³.

Le phénomène qui se produit, correspond à la relation indivise qui s'établit entre le *rabb* et le *marbûb*, le propre Seigneur personnel et son fidèle, individuation qui est la désocialisation radicale du rapport tel qu'il est communément conçu par les théologies exotériques entre Dieu, le Seigneur totalitaire, et la totalité des humains ¹²⁴. Le sens prophétique de la beauté est là : dans l'éclosion du pouvoir seigneurial dont l'aimée, à son insu, est investie par sa beauté, le Dieu-amour se révèle à soi-même et au monde comme avènement d'un pouvoir si étranger à toutes

122. *Jasmin*, chap. vi, §§ 85-87, et *Gloses* 19 à 21. Cette analyse des quatre « piliers » (*rakn*) ou éléments-constitutifs de l'état d'amour, Rûzbehân la reprend plus loin en l'entremêlant d'allusions autobiographiques, cf. chap. x, §§ 120-121, et *Gloss* 129; cf. déjà *supra* le texte afférent à la note 89, et *infra* p. 103, n. 136.

123. *Ibid.*, § 87 et *Gloss* 30.

124. Sur l'individuation (le *kathénothéisme*) marquée par le rapport du Seigneur personnel et de son fidèle, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabi*, pp. 96-102, et les notes 53 ss., avec les beaux paradoxes d'Angelus Silesius (« Dieu ne vit pas sans moi... Si je deviens néant, il faut qu'il rende l'âme »), n. 68. On peut en outre penser ici à la doctrine imputée à Abû Holman Dimasbqî, Iranien d'origine, par l'hérésiographe Abdolqâhir Baghdâdî : que celui qui a appris à connaître son Dieu tel qu'il se l'est représenté, est libéré des servitudes confessionnelles; cit. H. Ritter, *Das Meer der Seele*, p. 452.

les socialisations du divin qu'il y met radicalement fin. Le pouvoir de l'aimée révèle ainsi la vraie forme de l'autorité « victoriale » et royale propre à l'état seigneurial divin : elle est Dieu et seigneur (*rabb*) par rapport au serf d'amour; mais le pouvoir de ce *rabb*, ce Seigneur personnel, s'il était privé de son fidèle, ne pourrait subsister un instant de plus ¹²⁵. En d'autres termes, le secret de la *robûbfya*, c'est-à-dire de la condition divine du Seigneur personnel aimé du mystique, et le secret de la *ma'shûqfya* ou condition de l'aimée investie de son pouvoir seigneurial, sont un seul et même secret, celui d'un compagnonnage éternel. Et dans ce compagnonnage, comme l'insinue discrètement le glossateur rûzbehânien anonyme, s'il est vrai que le pouvoir et l'autorité sont du côté de l'aimée, peut-être le gain et l'avantage restent-ils du côté de l'amant dans son servage, puisque c'est de son service d'amour que dépend le règne même de l'aimée ¹²⁶.

Maintenant, les quatre « piliers » (*arkân*), les quatre éléments constitutifs de l'amour, sont amalgamés; le phénomène « amour » prend consistance dans la double personne de l'amant et de l'aimée. Pourtant tout cela réuni ne donne encore, à soi seul, qu'un amour improprement dit, imparfait, métaphorique (*majâzî*). Doit commencer maintenant un pèlerinage intérieur, de la réussite duquel il dépend que l'amant parvienne à l'amour réel, l'amour au sens vrai (*haqîqî*), c'est-à-dire à la conscience que la beauté dont il est épris est une théophanie, et que non pas malgré son amphibolie, mais grâce à elle, il se laisse conduire par cette beauté à la réalité de ce qu'elle montre. En d'autres termes, il lui appartient de faire éclore le sens prophétique de cette beauté. C'est pourquoi avec cette éclosion de l'amour, font éclosion au cœur de l'amant l'angoisse et l'inquiétude. L'intelligence reste fascinée par l'amphibolie inhérente à l'amour qu'éveille la beauté d'un visage humain. L'esprit (*rûh*) ambitionne la vision oculaire de l'Aimé réel que lui rend présent la beauté du *shâhid*, son témoin-de-contemplation. Pour cela, il lui faut guetter par les orifices des cinq sens, c'est-à-dire atteindre par l'intermédiaire de chaque organe de perception sensible, à la théophanie qui lui est propre. C'est cela même l'amphibolie de l'amour, et ce pour quoi l'amant doit passer par toutes les expériences de l'amour humain ¹²⁷, comme autant d'étapes ascensionnelles jusqu'à ce qu'en soit réalisée la pléni-

125. C'est le *sirr al-robûbfya*, le secret de la suzeraineté amoureuse comme de la suzeraineté divine; cf. note précédente.

126. *Yasmin*, chap. vi, *Gloss* 31.

127. *Ibid.*, §§ 88-89 et *Glosses* 34-38.

tude, « la vision oculaire (*shohûd*) de la Face divine sous une forme belle à contempler, en la personne d'une créature humaine au beau visage ¹²⁸. »

Mais le pèlerinage est difficile et périlleux (les étapes en sont évoquées plus loin, *infra* le thème 5); il réserve de durs tourments, il impose des exigences personnelles plus sévères que toutes les normes collectives de la morale et de la Loi. Quand se lève le voile de l'amour humain (*'ishq insânî*) qui dérobait l'amour divin (*'ishq rabbânî*), l'amour de l'amant devient un amour d'initié, « non pas en ce sens que ses yeux se fermentaient devant la forme extérieure et visible de l'aimée et s'en détourneraient, mais en ce sens que l'amant arrive ainsi à la découverte intérieure de l'amour (*kashf-e 'ishq*, l'intuition lui en révélant la signification transcendante, la *haqlqat*); il lui devient manifeste que c'est l'Être divin qui se montre à lui dans la beauté de l'aimée (c'est-à-dire qu'en la beauté de l'aimée il contemple une théophanie, *tajallî*); il prend conscience d'agissements divins mystérieux opérant à son égard par la forme de l'aimée, sans même que la forme visible de l'aimée (c'est-à-dire sa personne extérieure à l'amant) en ait conscience ¹²⁹. » L'aimée est investie de cette fonction théophanique avant même qu'elle ait conscience d'avoir aptitude à la remplir. Il faudra, pour cela, qu'elle prenne conscience de soi, se connaisse soi-même telle que l'amant la connaît, telle qu'elle est dans son Image, cette Image que précisément elle lui présente elle-même comme étant son *shâhid* ¹³⁰. Le sens prophétique de la beauté s'accomplit alors en celle-là même qui en est investie, et c'est « lumière sur lumière ». Il se produit, par exemple, ce qui se produisit en conclusion de l'épisode vécu par Rûzbehân à La Mekke, dénouement dont Ibn 'Arabî fait mémoire en parlant de la « conversion » de la belle cantatrice. C'est aussi le dénouement auquel tend le *Jasmin* en s'offrant à celle qui en est la dédicataire, en l'invitant à se connaître soi-même telle que Dieu se contemple soi-même en elle.

Cependant la règle est impérieuse : « Si l'adepte est purifié de toute faiblesse sensuelle dans l'amour humain, il sera ferme en amour divin (c'est-à-dire dans l'amour qui lui fait percevoir la beauté humaine comme une théophanie). Mais s'il reste sur la robe de l'âme quelque souillure d'appétit charnel, alors dans le monde de l'amour divin, l'adepte sera précipité à bas de la monture qui porte la réalité mystique (*haqlqat*)

128. *Ibid.*, *Gloss* 38.

129. *Ibid.*, § 94 et *Gloss* 54.

130. *Jasmin*, chap. X, § 124.

de l'amour ¹³¹. » Quels que soient les pièges, il ne s'agit pas de leur opposer un ascétisme monacal, négateur et brutal. Si l'amour physique est la voie menant à l'amour spirituel, c'est qu'il résulte d'une alchimie prééternelle. « Bien qu'au regard de l'essentiel, l'amour physique soit une étape inférieure, il reste que l'amour est l'influence du Soufre rouge de la Magnificence divine qui a été projeté dans la lumière des yeux de l'âme. Ainsi donc depuis la prééternité l'opération alchimique a caché une âme dans l'âme de l'âme ¹³². C'est pour cette raison que dans les deux personnes de l'amant et de l'aimée, l'amour est en fait, par la teinture de la fusion unitive, une seule et même *tinctora* (*yak-rang*, monochromie parfaite). La réalité mystique immanente à l'amour fait entendre une certaine note, si tu sais prêter l'oreille. Tant que tu n'auras pas goûté de ce breuvage ¹³³, grand Dieu! grand Dieu! non, tu ne comprendras rien à notre cas. Jette un regard dans le jardin de notre amour, afin d'entendre les oiseaux chanteurs modulant le « Gloire à moi » (de Bastâmî), le « Je suis Dieu » (de Hallâj). Prête l'oreille à ces mélodies, écoute comment les joue le ménestrel du chant d'amour ¹³⁴. »

Pathétique est cet appel adressé par Rûzbehân à l'être de beauté qui est la dédicataire du livre, pour que celle-ci comprenne à quelle lumière elle est adossée, comprenne la vision théophanique que Rûzbehân perçoit en elle et par elle. Mais, que

131. *Yasmin*, chap. VI, § 94 s'achevant ainsi : « A quelque degré de l'être que se manifeste l'Éros, que ce soit l'amour des choses sensibles ou des réalités spirituelles, l'amour en soi-même ne mérite que louange, car l'amour physique est la voie qui mène à l'amour spirituel, et l'amour spirituel est la voie qui mène à l'amour divin. Les fardeaux de l'amour divin ne peuvent être entraînés que par cette monture, et le breuvage de pureté qui est la Beauté archétype à l'état pur, ne peut être goûté qu'à cette coupe d'allégresse. Ces trois essences (amour humain, spirituel, divin) sont en perpétuel mouvement vers la Source primordiale. »

132. *Ibid.*, § 96. La *Glose 62* développe la comparaison alchimique : « Il importe que le mélange ait été complet et parfait, sinon l'opération ne produit qu'un changement apparent dans la forme du cuivre, sans atteindre à la réalité de l'or. Si l'amour a été purifié de l'amour physique, un état de sacralité divine se propage dans toute la personne de l'amant mystique qui atteint alors, dans le miroir créaturel, à la vision oculaire (*shohûd*) de Dieu et à la contemplation de la Face incréée. Mais s'il est resté quelque trace de l'amour naturel, un changement extérieur se produira, certes, dans cet amant qui, par certaines qualités, se distinguera des autres, mais il n'arrivera pas à la vision directe ni ne réalisera la perfection de la condition humaine (*insânîyat*). »

133. *Glose 64* : « C'est-à-dire même si tu as participé au regard théophanique (*nazar*), tant que tu n'as pas goûté à ce breuvage et que ne s'est pas opéré le changement de ta nature, tu ne connais pas encore le pouvoir de l'homme au regard théophanique (*sâhib-e nazar*), tu n'as pas encore éprouvé la réalité de ce dont il s'agit. »

134. *Ibid.*, § 96.

lui soit révélé à elle-même le sens prophétique de sa beauté, le poids de la responsabilité en incombe à cet amant mystique. Qu'il ait une défaillance, et tout serait compromis. Or, la route est difficile. Précédemment déjà nous avons entendu Rûzbehân en faire l'aveu ¹²⁵. « Puisque, par ordre divin, il n'avait pu contempler que le voile de la Fiancée éternelle, il fut voilé à l'aimée (ou plutôt l'aimée lui fut voilée) en raison même de l'aimée. » Il devait commencer par éprouver les tribulations et les folies de l'amour, privé encore de transparence à soi-même.

Ce thème, il le reprend encore en tout un chapitre où, sous la forme d'une confession personnelle allusive, parlant de lui-même à la troisième personne, Rûzbehân reprend comme décrivant son histoire personnelle, l'analyse des quatre éléments constitutifs de l'amour, qu'il avait exposée déjà précédemment. Le style est ici particulièrement caractéristique de la manière de Rûzbehân : « Ce rossignol, ce chantre mélodieux aux milliers de mélodies, qui soudain tomba dans le filet des chasseurs de l'Épreuve, s'étant laissé séduire par l'appât de la vision, est resté prisonnier des épines de la roseraie : certaine icône au visage de lune, — et le voici compagnon assidu des souffrances qu'elle lui inflige... Ayant quitté le paradis de la quiétude, il est venu là où l'amour l'humilie comme une poussière, bien qu'il ait apporté avec lui les mille fiertés de l'amour... Avec les soufis au cœur pur dans les ermitages de l'amour, il reedit la chanson de tes *gestes* et lave avec ses larmes la robe que sa passion pour toi a teinté du sang de l'amour... Interroge ceux-là qui connaissent la dure loi de l'angoisse, ceux-là qui lisent et relisent le texte de la mélancolie. Tu apprendras alors quelle est la virilité de ce chevalier spirituel (*javân-mard* = Rûzbehân) sur la Voie d'amour, et qui est ce cœur en peine au milieu des rois de la Connaissance... Oh ! merveille que ce Phénix qui se détourna du ciel de la pérennité vers le monde de l'annihilation, et qui du monde de l'annihilation se retourne vers le monde de la pérennité. Regarde quelle sorte d'oiseau est pris dans ton piège : le nid de la Stmorgh du Trône ne peut contenir le grain dont il se nourrit. La fiancée du Paradis ne demande à Dieu que son visage. Mais observe-le bien : dans le sein de l'amour sont contenus tous les écrins du mystère de la Face de Majesté, car il suffit de contempler dans ce ciel un seul hiéroglyphe pour échanger la pudicité angélique contre l'exubérance de la condition amoureuse. Alors ce fidèle d'amour déchire le froc couleur du Ciel (c'est-à-dire son froc de soufi) et goûte les miettes du repas des Célestiels. Dans les rangs

125. Cf. *supra* n. 89, et p. 98, n. 122, réf. à *Yamîn*, chap. x, § 121.

des soufis, il énonce alors le secret de l'*Ego sum Deus* (*And al-Haqq*)... Qui donc connaît le chiffre de cette histoire hormis les fidèles d'amour? Qui est capable de déchiffrer les hiéroglyphes de ce mode d'être hormis les hommes de désir ¹³⁶?

C'est qu'une double préoccupation commande le pèlerinage du fidèle d'amour : il lui faut méditer, dégager, faire éclore, le sens prophétique de la beauté, et il lui faut veiller au danger des défaillances sensuelles. Il est significatif que chez tous les fidèles d'amour iraniens, de Sanâ'i à Hâfez et au-delà, toute évocation de ce prophétisme de la beauté provoque des réminiscences zoroastriennes, s'exprime dans le « langage clus » qui leur est propre et dont les termes sont empruntés au lexique mazdéen. Que ce soit chez Sohrawardî ou chez les soufis proprement dits, la religion d'amour a amené à éclore le sens prophétique de la religion de l'ancienne Perse, en convertissant les termes techniques de celle-ci en autant de symboles (cf. *supra* liv. II, chap. vi, 3). C'est ainsi que Zoroastre, le prophète de l'ancien Iran, fut promu en prophète de cette religion d'amour dont Mohammad fut l'annonciateur et le témoin (*supra* le thème 2). Ici même, Rûzbehân désigne comme *xand* et *pâxand* (et son glossateur y insiste) cette exégèse spirituelle de la Beauté par laquelle l'âme accomplit sa propre exégèse, son propre exode hors des régions où commande l'âme charnelle. « Tantôt, en une prosternation amoureuse, il psalmodie le *xand* et le *pâxand* des inspirations d'amour, telles qu'il les lit sur la tablette que lui présente l'image terrestre de la beauté de la Fiancée éternelle. Tantôt, des parages où sont concentrés ses hauts desseins, il lui faut chasser les pillards, les voyous de la nature charnelle ¹³⁷. » Il lui faut se tenir à distance des rivages de l'éphé-

136. *Jasmin*, chap. xi, §§ 126-133. Ce thème avait déjà été développé dans le chapitre vi et repris dans le chapitre x, cf. *supra* p. 98, n. 122.

137. *Jasmin*, chap. x, § 122 et *Glose* 155 ; cf. déjà *supra* p. 57, n. 47 et p. 86, n. 91. Cette allusion au *xend* et *pâxend*, chez Rûzbehân, est tout à fait dans la tradition du « langage clus », propre au soufisme iranien, et le glossateur, rûzbehânien anonyme, l'amplifie ainsi : « Le feu de la Beauté flamboyant sur ton visage est l'éclat du Buisson ardent, et moi, nouveau Moïse visionnaire de cette théophanie, j'entends alors le sens secret de ces mots : C'est moi qui suis Dieu (Qorân 28 : 30). » Ce faisant, le glossateur procède à un *ta'wîl*, c'est-à-dire à une herméneutique spirituelle des symboles qui « reconduit » l'apparence extérieure de la religion du Feu (*âtesh-parastî*) à son sens ésotérique, l'adoration de la Beauté (*jamâl-parastî*). Soufis ou orthodoxes, tout le monde en Islam sait que les anciens Iraniens désignaient par *xend* et *pâxend* le commentaire de leur livre saint (Avesta). *Zend* et *pâxend* = *ta'wîl*. D'où le nom de *xendîq* donné à quiconque revendique la nécessité et la pratique du *ta'wîl*. Or, tel était le fondement scripturaire du ahl'isme, et à sa suite celui du soufisme. Tout énoncé extérieur apparent (apparence et apparition) postule un sens ésotérique. Aux yeux des exotéristes, ce postulat équivalait à la des-

mère, « et pourtant dans les ténèbres des natures à l'état d'éléments, là même où prennent source les passions de l'âme charnelle, le gnostique, émule de Khezr, s'abreuve de l'Eau de la Vie ¹³⁸. »

C'est cela que le fidèle d'amour a le plus de difficulté à faire comprendre aux autres, le paradoxe même de la théophanie, la présence au sensible d'une Présence qui n'est pas dans le

truction de la lettre de la Révélation. D'où, sans plus s'embarrasser de nuances, on qualifiait sh'rites, ismaéliens et soufis, comme « survivants des Mages mazdéens en Islam » (*Huḡwāt*). Or, non moins allègrement les soufis iraniens pratiquent un « langage clus » symbolique, où figurent les mots-clefs : fils de Mage, prêtre des Mages, vin des Mages, Temple du Feu, etc. C'est vraisemblablement dans ces milieux spirituels que naquit le *hadīth* que nous avons cité précédemment ici (liv. II, chap. VII, 3) : « Ne parlez jamais en mauvais termes de Zoroastre, car Zoroastre fut en Iran le prophète envoyé par le Seigneur d'amour » (cf. notre *Introduction* au livre de Moh. Mo'in, *Le Mazdéisme et son influence dans la littérature persane*, Téhéran 1948, p. 36. Cf. également tout ce qui a été dit ici concernant le *Xvarnah* dans la doctrine de Sohrawardī, *supra* liv. II, chap. III et IV). D'où l'idée déjà signalée (p. 86, n. 91) et qui reste à approfondir : en pratiquant le *ta'wīl* on se modèle sur l'exemple de la religion zoroastrienne, et en le pratiquant sur elle (en faisant du culte du Feu le symbole de la religion d'amour) on échappe au double danger : idolâtrie et incarnationisme, anthropomorphisme (*tashbīh*) et monothéisme abstrait (*ta'tīl*), — dont Rûzbehân se garde avec vigilance, et dans lequel tombent précisément ceux qui accusent son soufisme d'y tomber. Ce que symbolise la religion des Mages (leur dualisme), ce qui en fonde le *ta'wīl* pour le soufisme (cf. *Lattīfa-ye ghaybīya*, comment. de Hâfēz par Moh. Dārāb), c'est à la fois la dualité de l'Amant et de l'Aimé et la dualité (apparente) de l'Aimé terrestre et de l'Aimé céleste, dualité qu'il faut reconduire à l'unité du *tawhīd* ésotérique. Dans l'un et l'autre cas, percevoir cette dualité comme sollicitant le *ta'wīl*, c'est être initié à la perception théophanique, c'est-à-dire à la contemplation théophanique du *shâhid* se convertissant en *mashhûd*. Toute l'idée du *shâhid* postule ce *ta'wīl*, qui est moins une construction qu'un acte spontané, une aptitude innée. Quant à la beauté qui qualifie ce *shâhid* comme Témoin-de-contemplation, il faut penser à la fois au *Xvarnah*, la Lumière-de-Gloire mazdéenne, et au témoignage d'Abû Shakûr rapportant que les Manichéens d'Asie centrale étaient par excellence les pratiquants d'une adoration de tout être de beauté (cf. notre étude citée ci-dessus à la fin de la note 35). Il n'y a que des variantes de cas. Perception théophanique d'un beau visage : être devant le flamboiement de sa beauté comme Moïse devant le Buisson ardent. Ou perception musicale : les soufis qui, tel Rûzbehân, pratiquèrent assidûment le concert spirituel (*samâ'*), ont fort bien distingué une double manière d'écouter : l'une, sensuelle; l'autre, spirituelle. Celle-ci postule un *ta'wīl* en quelque sorte *a priori*, simultané de l'audition, mais dans lequel les puritains dénonçaient encore un procédé de *sendiq*. Or, ce dont il s'agit, c'est d'écouter l'inaudible, percevoir ici encore l'amphibolie, l'*iltibâs*. Aussi bien, à la fin de sa vie, Rûzbehân s'abstenait-il du *samâ'*, des séances d'*oratorio*, pour n'écouter que les sons d'une pure musique intérieure. Cette longue note n'a d'autre dessein que de faire pressentir la richesse quasi inépuisable du thème effleuré par l'allusion de Rûzbehân.

138. *Jasmin*, chap. x, § 123. Sur le « disciple de Khezr », cf. *supra* p. 26, n. 16.

sensible. « Bien que cette perle (c'est-à-dire la perle de la contemplation qui s'attache au *shâhid*) ait la pureté d'un joyau, les hypocrites de la religion légale et les petits esprits de la vie dévote y aperçoivent une manière d'incarnation. Grand Dieu! quand ceux-là qui ont des yeux ne voient pas, qu'en sera-t-il de ceux qui n'ont pas d'yeux? Or, voici ce qui fut énoncé (par le Prophète) en manière de sentence inspirée : Mes amis sont sous mes tabernacles, nul ne les connaît, sinon moi. Et dans le secret du message prophétique, il s'est montré que les Fiancées éternelles sont gardées dans les chambres nuptiales de l'épreuve, voilées par le voile de la jalousie pré-éternelle. Il est dit : Ils te regardent et ils ne te voient pas (7 : 197). Ainsi la beauté de cette majesté qui perturbe le monde de l'âme, est préservée de la fureur des envieux passionnés de violence ¹³⁹. »

Le verset qorânique allégué, intervient ailleurs à l'appui d'un « docétisme » qui a la portée d'une critique théologique des phénomènes. Il est en consonance avec la règle même du mode de perception des théophanies : *Talem eum vidi qualem capere potui* (tel je l'ai vu, tel j'avais la capacité de le saisir). Ce que le glossateur rûzbehânien explicite pour sa part par deux strophes célèbres. L'une de Hâfez : « Au regard de chacun paraît notre idole, et pourtant! cette séduction que je contemple, nul autre que moi ne la voit. » A quoi répondait déjà en antistrophe ce distique de Sa'dî : « Il ne convient pas que n'importe quel regard contemple une telle beauté, — hormis toi qui traces autour de toi-même le cercle protecteur du Nom divin ¹⁴⁰. »

4. - La source prééternelle de l'amour

Le développement du thème précédent a amené une allusion à l'opération alchimique advenue en la prééternité, qui est à l'origine de la correspondance réciproque entre l'amant et l'aimée. Ce thème du fondement prééternel ou préexistantiel de la reconnaissance mutuelle des âmes (les « Esprits-saints ») sur terre, est un thème de prédilection dans ce soufisme. Il

139. *Ibid.*, § 125 et la Glose 169.

140. Glose 170. Sur l'affinité entre Rûzbehân et Hâfez, plus encore sur l'affiliation possible du grand poète mystique de Shîrâz à l'Ordre rûzbehânien, cf. notre *Introduction au Jasmin*, pp. 56-63. Le distique de Hâfez cité par le glossateur se trouve dans l'édition du *Dîwân* par Moh. Qazwîni, Téhéran 1320, p. 227; le distique de Sa'dî se trouve dans l'édition des *Ghazaliyât* par M. Forûqi, p. 334. Sur les « métamorphoses des théophanies » (*Talem eum vidi...*) dont les « Actes de Pierre » nous donnent un frappant exemple, cf. notre étude *Épiphanie divine dans la Gnose ismaélienne* (Erans-Jahrbuch XXII), Zürich 1955, pp. 141 ss.

présente, certes, une nette réminiscence platonicienne. Il est non moins en consonance avec le motif zoroastrien de la préexistence des *fravartîs* à leur descente sur terre; et en Islam même, la préexistence des âmes est expressément professée par le shî'isme. C'est l'« histoire symbolique » à laquelle il a été fait allusion précédemment ¹⁴¹, comme exprimant la précellence des fidèles d'amour. On a déjà relevé cette caractéristique de la religion d'amour professée par nos soufis : elle a Mohammad comme prophète et elle s'exprime en symboles platoniciens. Ce « prologue dans le Ciel » à l'histoire terrestre de l'amour se présente, dans le *Yasmin*, sous une double thématisation.

Il y a la thématisation simplement platonicienne; il est normal de la retrouver ici comme on la retrouve dans les « Dialogues d'amour » de Léon Hébreu, mais chez Rûzbehân l'idée de l'androgynie n'apparaît pas; elle trouve, il est vrai, une transposition dans l'idée finale du double mode d'être de l'amant et de l'aimée réunis dans un même être. L'autre thématisation est de provenance qorânique. Exotériquement, le lien avec l'événement symbolisé dans la thématisation platonicienne n'apparaît peut-être pas à première vue. En revanche, il apparaît aussitôt que l'on envisage entre l'amour humain et l'amour divin le rapport qu'institue précisément la doctrine mystique de Rûzbehân. Il n'y aura pas à demander, comme si c'était une antinomie : Les Esprits-saints s'étant connus dans la préexistence, est-ce leur partenaire qu'ils aspirent à retrouver (thématisation platonicienne)? Ou bien celui qu'ils aspirent à retrouver, est-ce celui que dans la prééternité ils ont acclamé comme leur Seigneur (thématisation qorânique)? Car il n'y a pas de dilemme. L'amour humain étant l'initiateur au secret de l'amour divin qui en est la perfection, c'est en retrouvant leur partenaire qu'ils retrouvent leur Seigneur. Ou plutôt le passage de l'une à l'autre qualification de l'amour ne consiste pas dans le transfert de l'amour d'un *objet* à un autre *objet*. Ce sera le sens du *tawhîd* ésotérique.

Quant à la première thématisation, le texte de Rûzbehân l'énonce ainsi, à la suite du propos du Prophète qui y fit allusion : « La religion d'amour fonde l'amour humain sur ce symbole sacré. Elle sait que les Esprits-saints, au pays de leur origine, en la haute cité divine, se sont contemplés mutuellement lorsqu'ils étaient dans les tabernacles (*sarâdiq*) de la Présence. Dans cette contemplation mutuelle ils ont eu la vision des vestiges divins imprégnant leur être. Sous l'effet de cette beauté, ils se sont conjoints les uns aux autres, s'associant selon leur degré d'affinité. Lorsqu'ils furent venus en ce monde, de nouveau ils se

141. Cf. *supra* p. 90 le texte afférent à la note 105.

regardèrent avec les mêmes yeux, en proportion de leur aptitude prédominante, de la pureté de leur manière d'être, de l'information respective de chaque intelligence, de la proximité de l'âme avec l'âme. A la lumière de la physiognomonie ils se reconnurent et éprouvèrent mutuellement de l'amour. Ainsi que l'a dit notre Prophète : les Esprits sont des cohortes rassemblées; ceux qui se reconnaissent, nouent entre eux une sympathie mutuelle; ceux qui ne se reconnaissent pas, restent dans une incompatibilité réciproque ¹⁴².

Maintenant, voici l'autre thématization de l'histoire symbolique, telle que l'expose le chapitre qui traite spécialement de l'amour mystique en fonction d'un triple mode ou degré de vision chez les contemplatifs aptes à la perception visionnaire (*ahl-e moshâhadat*). La figure centrale de la scénographie « dans le Ciel » est ici celle du Témoin-de-contemplation éternel (*shâhid-e qidam*). Avec une évidence accrue, la question du rapport entre le *shâhid-e qidam* et le *shâhid* tout court, la beauté humaine qui en est la théophanie et qui le rend présent au cœur du mystique, va se montrer comme une question qui n'est pas à résoudre en termes de relation d'objets, mais par la transmutation de la vision du visionnaire dont traite précisément le chapitre. Une transmutation telle qu'alors le *shâhid* se montre à l'amour humain tel que c'est Dieu même qui regarde ce *shâhid* et se regarde soi-même par lui. Pour comprendre au mieux l'idée de témoin-de-contemplation (*shâhid*), il y a lieu de penser au rituel du mariage encore suivi dans l'Iran de nos jours. Le fiancé se tient, sous un certain angle, en retrait d'un miroir, et c'est dans ce miroir qu'il voit la fiancée faire son entrée dans le salon d'apparat où a lieu la cérémonie. De même le mystique n'a jamais la vision directe de l'Être divin; ce qu'il voit dans le *shâhid*, l'être de beauté auquel il voue son amour, c'est l'Image dans laquelle l'Être divin se contemple lui-même, le *shâhid* en étant le miroir. Cette vision suppose justement la transmutation dont parle Rûzbehân. A ce sommet, l'amour humain marque la cessation de la jalousie divine et de l'opacité du monde « privé d'yeux », jalousie et opacité corrélatives l'une

142. *Jarmin*, chap. IV, §§ 51-52; cf. *supra* p. 90, n. 103. Avec une extrême délicatesse, Rûzbehân analyse ici les situations. Il lui faut envisager aussi le cas des Esprits à qui il ne sera pas donné de « se rencontrer » et de se retrouver sur terre, et peut-être, suggère-t-il, faut-il y voir un cas ressortissant à cette amoureuse jalousie divine prééternelle dont le *Livre de l'Ennuagement* nous a appris qu'elle était en définitive le secret d'un monde « que Dieu regarde » ou au contraire « ne regarde pas ». Mais la voie mystique d'amour telle que la conçoit et l'a vécue Rûzbehân, postule le cas d'une « reconnaissance mutuelle » des Esprits sur terre, sans laquelle l'amour humain ne peut remplir sa fonction initiatrice à l'amour divin.

de l'autre (cf. *supra* chap. III). Le texte de Rûzbehân est aussi beau que précis. Il est de ceux que l'on ne résume pas.

« Il existe une triple vision chez les contemplatifs-visionnaires :

« 1) L'une, antérieure à la condition terrestre. Ce fut la vision des Esprits préexistant aux corps matériels en la Présence de Gloire, lorsque celle-ci les ayant rassemblés avec les chefs des Esprits (*Rû'sâ-e arwâh*) leur demanda : Ne suis-je pas votre Seigneur (*A-lasto bi-rabbikom*, 7 : 171) ? et qu'ils lui répondirent dans une acclamation unanime : Oui ! La délectation de cette parole pénétra en eux. Ils demandèrent à Dieu la beauté, pour que la gnose mystique culminât en sa perfection. Alors Dieu leva le voile du *ġabarût*, et la beauté-majesté de l'Essence se manifesta à eux. Les Esprits des prophètes et des Amis (*Awliyâ*) furent frappés d'ivresse sous l'effet de l'audition musicale et de la beauté-majesté. Ils se lièrent d'amour avec le Témoin-de-contemplation éternel (*shâhid-e qidam*), libres des normes du créaturel. Aussi, la *walâyat* croît-elle en eux graduellement par la pédagogie divine de l'amour. Car, lorsque les Esprits-saints furent entrés dans la forme corporelle terrestre, tous, en raison de la passion préexistant à cette nouvelle condition de leur être, se mirent à proférer la demande : *Montre-toi à moi*, — et trouvèrent à leur tour le lieu de l'exultation (le Sinaï mystique). C'est pourquoi tout ce qu'ils ont vu en ce monde, ils l'ont vu comme étant *Lui*, à tel point que l'un des fidèles d'amour (*khawâss-e mahabbat*) a déclaré : « Il n'est rien sur quoi je fixe mon regard sans y voir Dieu.

« 2) De tous ceux qui sous l'emprise de leur émotion se sont exprimés en paradoxes et en outrances (*shattâhân*), il n'en est aucun qui n'ait désiré voir Dieu et n'ait revendiqué la vision. Dans leurs assemblées, tous ont répété dans la même langue de l'amour : *J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes*. En parcourant les étapes mystiques, tous ont expérimenté la seconde forme de l'amour dans le second mode de vision, car une fois passée l'épreuve initiatrice dans le voilement de la condition humaine, celui à qui la substance de l'Esprit cesse d'être voilée par les accidents de cette condition, celui dont la substance spirituelle domine l'effet des violences de la nature physique, celui-là retrouve, ici-bas même, le Témoin-de-contemplation initial (*shâhid-e awal*), sans que le créaturel soit pour lui une cause de trouble, car l'amour se surajoute à l'amour.

« 3) Le troisième mode de vision est la vision suprême, et celle-ci a lieu dans le palais de la Surexistence mystique (*baqâ'*). Lorsque le corps et l'esprit sont devenus homogènes l'un à l'autre, là est le sommet de l'amour. L'amour grandit en proportion de la vision, et jamais il ne cesse chez le mystique,

parce qu'il n'est pas de limite à la vision de l'aimée. Cependant chez les fidèles d'amour il en va inversement : c'est la vision qui est proportionnelle au degré de l'amour. La vision du commun des hommes est une chose... La vision des fidèles d'amour est une autre chose... Tu comprendras ainsi que la faculté de trouver est en proportion du cœur. N'est pas en amour un chevalier ¹⁴³, le premier venu qui n'en goûte que les restes. Pour les personnellement initiés à l'amour (*khâssân*), l'amour est un don privilégié personnel. C'est après cela, qu'il y a la vision de la beauté. Cette station mystique de la vision comporte des étapes; l'amour est en proportion de la hauteur des étapes. L'amour commence avec la vision de la grâce et de la beauté. Dans la vision de la sublimité il cesse. Lorsque dans l'état d'union, la créature est investie de la condition seigneuriale (*rabbânî*), de par chaque Attribut qui est un stimulant de l'amour, elle reçoit et éprouve un nouvel amour. Si tu en arrives là, tu comprendras cette doctrine. L'amour, c'est l'ébranlement de toute la personne, c'est l'effervescence fougueuse de l'Esprit, c'est la mise en fusion de l'intime du cœur. Quant à la douceur de trouver, il y a correspondance entre les rôles de l'aimée et de l'amant. A l'aimée, d'éveiller l'ardent désir; à Majnûn, d'être l'homme de désir. L'état de Majnûn (*jonûn*, *enthousiasis*, *mania*, enthousiasme, délire, possession), c'est cela l'amour. Et Majnûn en arrive alors au point de devenir lui-même le miroir de Dieu (*A'yîna-e Haqq*), car quiconque regarde dans ce miroir, Dieu le fait s'éprendre d'amour. Lis ce verset : Il fera naître pour eux de l'amour (19 : 96). Et comprends l'exégèse de celui-ci : J'ai projeté en toi un amour qui est de moi (20 : 39) ¹⁴⁴. »

143. *Javân-mard* (§ 270), non pas simplement *vir juvenis, adolescens*, mais le « chevalier de l'âme », le « chevalier spirituel ». Le mot exprime typiquement l'idéal du soufisme (l'arabe *fotorowâf* = le persan *javân-mardî*). Les anciens Iraniens se désignaient eux-mêmes, par opposition aux Touraniens, comme *mard*, l'homme au sens plénier du mot, le héros, le surhomme. L'usage en est passé dans le soufisme iranien pour désigner le « héros spirituel », l'homme intégral, l'homme libre, que seule peut réaliser la spiritualité du soufisme. En ce sens le terme *javân-mard* est l'équivalent de *mard*; il y ajoute l'idée de juvénilité. Cf. notre *Introduction au Jasmin*, p. 119, n. 164; précédemment ici liv. II, chap. IV et V et *infra* t. IV, liv. VII, chap. III.

144. Sur ce triple mode de vision, *Jasmin*, chap. XXX, §§ 267-270. Dans son *Tafsîr* (*'Arâ'is al-Bayân*) Rûzbehân donne une belle exégèse spirituelle de ces deux versets qorâaniques. « Quiconque contempera en toi mon amour pour toi, t'aimera de mon amour pour toi (*ad* 19 : 96, vol. II, p. 18). » « Lorsque l'Il les a enveloppés de sa lumière et a revêtu leur conscience intime (*asrâr*) de l'éclat de son amour, les voici, intérieurement et extérieurement, parés de toute la beauté. On les contemple comme un miroir de la beauté divine; quiconque les voit, les aime. Car Dieu les aime et ils l'aiment, eux, de son amour. Et les créatures les aiment, eux, de l'amour que Dieu a pour eux, comme elles aiment les lumières de la Beauté divine qu'elles voient en eux (*ad* 20 : 39, vol. II, p. 31). »

Le « Livre de l'Ennuagement » nous avait parlé de ceux qui sont les « yeux de Dieu », sans lesquels Dieu ne verrait pas le monde, ni ne serait vu par le monde. L'amour de Majnûn aboutit à faire de lui cet « œil divin » ; celui qui contemplait le miroir est devenu lui-même le miroir en qui est contemplé Dieu, puisque sa vision de la Beauté était vision de la contemplation de Dieu se contemplant soi-même. Rûzbehân ne pouvait exprimer avec plus de force sa conception de l'amour humain comme amour divin. Entre toutes les pages du *Jasmin*, celles-là sont d'une densité étonnante. Que l'on en médite les affirmations : chez les fidèles d'amour, la vision est proportionnelle aux degrés de l'amour, la faculté de trouver est en proportion du cœur. C'est l'amour qui *fait voir* ; ce n'est pas l'objet vu qui serait la *cause* de l'amour (on ne saurait s'exprimer plus phénoménologiquement). L'amour est l'organe de perception de la beauté ; là où manque l'amour, jamais la beauté ne se manifestera. Mais celui que possède l'amour, le *Majnûn*, retrouve ici-bas même le Témoin-de-contemplation éternel. Parlant de lui-même, pour écarter les imitateurs dérisoires d'un comportement dont le secret leur échappe, Rûzbehân dira ailleurs : c'est en raison de la nature préexistentielle de l'Esprit que « ce téméraire du *tawhîd* », « cet homme vraiment libre (*âxâdeh*) », retrouva le secret de l'incrée dans le monde même de la créature ¹⁴⁵. Mais

145. *Jasmin*, chap. xviii, § 199. De même qu'il a distingué (chap. viii) le cas des fidèles d'amour de celui des pieux dévots, Rûzbehân dans tout ce chapitre (§§ 194 à 201) s'applique, avec une sévère énergie, à réfuter les prétentions des soufis libertins, ceux qui s'imaginent que le cas d'un fidèle d'amour, s'il est un *malâmâtî*, s'identifie avec un anomianisme pur et simple, alors qu'ils sont incapables de la moindre perception théophanique. « Leur inclination, c'est tout simplement l'entrée en mouvement de leurs passions sensuelles. S'il leur arrive de regarder la forme extérieure des beaux êtres, leur œil ne voit pas au-delà de cette apparence. De cette beauté qui résulte d'une Opération divine, de cette coloration qui manifeste un Attribut divin, de cette théophanie essentielle — toutes choses advenant dans la cage du corps humain, sans que ce soit même une influence émise par l'Oiseau, l'Esprit, qui l'habite, — bref de toutes ces majestueuses munificences qui éclosent à la périphérie de l'existence humaine, de tout cela ils ne voient rien... Ils ne distinguent plus entre l'archétype et l'idole. Et ils osent émettre cette prétention : Nous sommes les audacieux de l'époque, les hommes aux paradoxes (*Tâmmatiyân* = *Shattâhiyân*, cf. Hâfez, *Diwân*, p. 257, n° 279 : *Tâmmat* = *shath*), car nous avons pris demeure dans le monde de la Toute-puissance... Prends garde de te laisser séduire par l'éloquence de ces insensés (§§ 195-197). » C'est là même qu'après certaines réminiscences autobiographiques, Rûzbehân rappelle aux fidèles d'amour qu'il leur faut d'abord être passés par la Voie de l'épreuve, avoir franchi le pont qui surplombe l'enfer de la nature sensuelle (§ 201). Et l'on notera que pour lui, c'est par la perception de l'origine préexistentielle de l'amour que le voile peut se lever devant le Témoin-de-contemplation de l'Incréé (*shâhid-e qidam*).

pour en arriver là, il faudra toute la pédagogie de l'amour, toutes les étapes du pèlerinage intérieur.

La fin du chapitre analysé ici l'annonce, en préfigurant le terme du pèlerinage. Lorsque le mystique est devenu l'œil par lequel Dieu se voit soi-même, alors le *shâhid* humain, le visage de beauté humaine, est vu par cet œil divin. Mais ce que Dieu voit, c'est précisément son propre visage, puisque tel est son *shâhid*; c'est Dieu qui s'aime soi-même dans l'amour de Majnûn pour Layla. Le *shâhid* humain devient le *mashhûd*, le Contemplé, du *Shâhid* éternel. « Lorsqu'Il en fait le désirant et le désiré, l'amant et l'aimé, son serf d'amour assume envers Lui le rôle de Témoin-de-contemplation (il est le *shâhid-e Haqq*); c'est Dieu qui se contemple en lui d'une contemplation éternelle, et qui le revêt alors de ses propres Attributs, sans qu'il y ait là d'incarnation, puisque son Essence reste à l'écart de ce qui est temporel ¹⁴⁶. » C'est pourquoi Ibn 'Arabî interprétant ce même thème du *A-lasto?* développé ici par Rûzbehân, dira que dans cette interrogation, c'était soi-même que l'Être divin interrogeait. Et c'est pourquoi encore le passage de l'amour humain à l'amour divin, ou la transmutation de l'amour inauthentique (*majdâi*) en amour au sens vrai (*haqîqî*), ne représente absolument pas un transfert d'objet à objet. Dieu ne se différencie pas comme un objet qui serait l'amour, l'amant et l'aimé, à côté d'un autre objet qui ne le serait pas. Mais l'équation amour-amant-aimé est le mystère de l'amour divin, et cette tri-unité c'est Dieu même ¹⁴⁷. Le dire, c'est anticiper sur notre dernier thème, l'aboutissement du pèlerinage intérieur. Chaque chapitre, chaque moment du *Jasmin*, l'annonce, le préfigure, le préquise.

146. *Jasmin*, chap. xxx, § 271.

147. C'est cette phase ultime de la vision, celle du *tawhîd* ésotérique, qui, loin de s'abolir dans l'informel, fait éclore devant elle la forme de la théophanie appropriée au cas du mystique, la vision prophétique « sous la plus belle des formes » (cf. *supra* p. 49, n. 35). Le *Diariûm* de Rûzbehân l'atteste en précisant chaque fois la forme sous laquelle l'Ami divin lui apparaît, car « pour chaque Attribut divin il y a un œil, lequel fait partie de cet Attribut même, et c'est par l'œil même de l'Attribut que le mystique contemple cet Attribut (*Risâla-ye Qodsîya*, 167^b) ». On a rappelé plus haut (n. 91, 92 et 137) le soin que Rûzbehân apporte à situer son sentiment théophanique à égale distance de l'incarnationisme et du monothéisme abstrait. Les hérésiographes et doxographes en Islam sont loin d'avoir non seulement le même goût des nuances, mais le sens des différenciations nécessaires, et il reste toute une recherche à faire concernant ceux qu'ils ont indistinctement rangés dans la catégorie des *holûliyyân*.

5. - *Les étapes d'initiation*

C'est le thème du *Jasmin* le plus difficile à analyser; les éléments en sont épars à travers tout le livre, comme en témoigne ce qui précède. Chaque énoncé doctrinal est souligné le plus souvent par le contrepoint d'une allusion autobiographique. La double texture mélodique est alors exhaussée au ton supérieur, transposée en une invocation à l'aimée toujours mentalement présente, la priant de ne pas faillir à sa fonction de *shâhid*. Progressions et retours, affirmations et réminiscences, texture aphoristique : l'analyste ne peut se proposer que de fixer certains points de repère d'importance majeure.

a) *Du processus nécessaire de l'amour et des effets qui en résultent* (chap. XII). « Il arrive au cours du temps que l'amour de l'aimé prééternel émerge à l'amour humain par une épiphanie de majesté (*tajallî'e jalâl*) transparaissant de l'univers spirituel. Ah! ne sais-tu pas quel livre de merveilles est cette histoire? qu'après le dévoilement de l'œil divin (c'est-à-dire la forme visible de l'Aimé éternel) ¹⁴⁸ en la manifestation qui est son théophanisme, Dieu se montre aux gnostiques sous le revêtement des créatures, en grâces et en prévenances, de sorte que par la voie du créaturel le gnostique est introduit au sein même de l'incrée, car au plan du créaturel c'est de la demeure du créaturel qu'il faut se mettre en mouvement ¹⁴⁹. » Comme l'observe le glossateur rûzbehânien anonyme (*Gl. 211*) : « C'est tout le cycle de l'expérience mystique (*dâ'ira-ye 'irfân*) qui est contenu dans cette doctrine, à savoir que grâce à la théophanie de l'incrée, le mystique contemple l'incrée par la vision intérieure de l'Esprit, et que simultanément, là même, il le contemple dans les formes théophaniques créaturelles (*majâlî-e hadath*) par l'œil qui perçoit la forme extérieure visible. » Alors « bien que l'Incrée (par ces théophanies dans le créaturel) les reconduise à l'Incrée, les pèlerins de la Voie d'amour se détendent avec une exubérance ingénue parmi les fleurs de la beauté humaine, parce que ces fleurs marquent les échelons du Ciel de la prééternité. Ne te comporte pas méchamment, ô tendre beauté, puisque dans cette cassolette brûle devant toi l'aloès d'une théophanie particulière, et que cette coupe qui

148. Cf. *Gloss 210* : « Le dévoilement de l'œil divin, c'est-à-dire le dévoilement de la forme visible de l'Aimé pour les mystiques. » D'où, quelques lignes plus loin : le mystique est introduit, produit « dans la vision de l'incrée (*dar 'ayn-e qidam*) » (c'est-à-dire voit le créaturel tel que le voit l'œil divin). Comparer *supra* p. 97, n. 121, et p. 111, n. 147.

149. *Jasmin*, chap. XII, § 136.

est ton âme pure, contient en breuvage l'intimité du Témoin-de-contemplation de l'Incréé. Ce soufi pudique (Rûzbehân), à cette étape, est séparé du pur *tawhid*, et reste en détresse dans l'épreuve de ton amour... Tu es devenue la *Qibla* de mon âme... Ne fais pas de mon âme un monde auquel soit voilé l'Aimé, car l'âme ne peut pas rester privée de l'Aimé ¹⁵⁰. C'est depuis le monde de l'âme (c'est-à-dire le monde de la préexistence) que mon âme endure la souffrance de ton amour. L'âme créatrice de ton âme est cachée en toi qui es l'âme de mon âme. Quelle est cette merveille, dis-moi, qui intervient entre ces deux qualifications ?

*Tantôt c'est l'âme qui est ton symbole
Et tantôt c'est toi qui es le symbole de l'âme.
L'âme est la terre où tu passes,
Et la terre où tu passes est l'âme de mon âme* ¹⁵¹. »

b) *De la pédagogie initiatique de l'amour* (*tarbiyat-e 'ishq*, chap. XIII). « L'Être divin, par sa prévenance éternelle, tout en n'étant ni intérieur ni extérieur (ni immanent ni transcendant) à l'ensemble des créatures, se montre réellement à leur âme, ou plutôt aux yeux mêmes de leur corps. Précisément, c'est en passant par l'enceinte de l'existence humaine que se prodigue à l'âme l'effusion du Miséricordieux, de sorte que le mode d'être de l'incrée est perçu dans la créature qui pourtant est à la manière du non-être. Désormais la demeure de l'amour impérissable leur devient visible, parce que pour la créature il n'est pas de voie qui puisse la conduire à l'incrée en partant de l'incrée. Certains disent, il est vrai, que l'on peut y arriver; en réalité, on ne peut accéder à l'amour divin que par la pédagogie, l'initiation que donne l'amour humain pour la créature, exception faite pour un degré spirituel que l'on désigne comme vision

150. *Gloss 216* : « C'est-à-dire : puisque, à cause de ton amour, je suis séparé du monothéisme pur et simple, du moins ne me voile pas ton visage; sinon, la théophanie dans la créature de ce monde m'étant voilée, je resterais privé de toute théophanie. » Cette prière pathétique invite l'aimée à remplir la fonction théophanique dont l'amour l'a investie, sinon Rûzbehân sera frustré de cela même pour quoi il avait renoncé à tout.

151. *Ibid.*, §§ 137 et 138. *Gloss 217* : « Par la théophanie mentale (*tajall-e râh*) donnée à l'organe subtil du cœur (troisième *rokn* ou « pilier » de l'amour, cf. *supra* p. 98, n. 122), la théophanie visuelle (*tajall-e barr*) a pris demeure en ton visage (cf. le quatrième *rokn* de l'amour), de sorte que je retrouve sur ton visage les traits subtils de mes perceptions intérieures et les réalités suprasensibles des mystères (*haqâ'iq-e arrâr*), ce qui est la condition propre de cette station mystique. » On voit que la manière dont procède le glossateur offre quelque analogie avec la manière dont procèdent les mystiques en lisant les poèmes de Hâfêz.

fait autorité. O mon amie! comment dire que dans la retombée d'une chevelure qui ondule, il y a les longues traînes des révélations intérieures aux splendeurs d'aurore?... O toi, la plus sage de ceux et celles qui ont intelligence d'amour! Breuvage du Graal de la pure Unité versé dans la coupe au mélange de l'amphibolie! Image bouclée des deux temples (*ka'batayn*) dans l'enceinte où est affrontée la Face de Majesté... Dresse-toi, montre, droite *levée*, la majesté de l'amour. Car le chant du muezzin l'annonce : l'heure de la Prière s'est *levée*... Fais ton entrée dans l'arène de mon âme; comme la raquette du cavalier qui enlève la balle, que ton amour fasse bondir ma foi du gué de l'éphémère jusqu'à cette haute rive : Nous lui avons donné en aide l'Esprit-Saint (Qorân 2 : 83 et 254) ¹⁵⁴. »

c) *De la descente de l'amour s'établissant à demeure*. Un chapitre (chap. xiv) reprend sous la forme autobiographique d'une confidence à l'amie toute la genèse de l'amour, depuis la préexistence de l'âme jusqu'au moment où entrent en coalescence les quatre éléments constitutifs analysés précédemment (chap. vi, cf. *supra* le thème 3). « Alors avec une soudaineté irrésistible, voici que ce soufi (Rûzbehân), jeté hors du couvent céleste de la prééternité, fait irruption dans les rues de Shîrâz. En creusant la mine de la gnose inconnue, il est devenu à l'école même de la religion de la Loi (*shari'at*) le disciple de la religion mystique (*haqiqat*) ¹⁵⁵. »

Vient alors une séquence caractéristique où les images, loin d'être des figures de rhétorique, sont les substituts de concepts dont elles ont à assumer la fonction sur un plan non conceptuel. Ce n'est pas extérieurement à lui-même, c'est dans son secret le plus personnel (la forme même de son destin prééternel) que se produit pour le soufi l'apparition des êtres de beauté, les yeux de son corps sont simplement au service de l'âme. Advient alors la *naissance* mystique du fidèle d'amour. Sa *mère* n'est autre que la Beauté divine qui l'enfante en lui révélant son mystère, mais il lui faut être assistée par une forme de beauté concrète, celle qui correspond à l'aptitude prééternelle de l'amant. Le lieu de cet enfantement : la forme théophanique issue de l'Opération divine, la « Taverne mystique » (cf. Hâfez) où l'on goûte à « la coupe au breuvage d'amphibolie ».

154. *Ibid.*, §§ 147-149. *Gloss 245* : « Le sens de ces dernières lignes revient à ceci : la foi des fidèles d'amour c'est la vision directe de la divinité (*shohûd-e Haqq*) dans une forme humaine belle à contempler, et sans le trouble ni le tumulte de la nature charnelle. C'est pourquoi l'auteur dit à l'aimée (*ma'shûqa*) : Entre et fais de mon âme l'otage de ton amour, afin que ma foi devienne parfaite. »

155. *Jasmin*, chap. xiv, § 152.

Et cela donne cette séquence : « (Ce soufi) ignorait encore que ce fût de la chambre du secret le plus personnel de sa réalité humaine propre, que viendraient à sortir, couverts des draperies de l'amphibolie, les êtres de beauté en qui se personnalisent les Attributs divins. Il lui fallait risquer la tête hors du manteau de la méditation, il fallait que les yeux de l'âme aient mis à leur service ses yeux de chair. Dans le monde des figures visibles, il guettait la qualification qui serait le signal de l'Aimée. Soudain, voici que de la ruelle où l'Opération divine ouvre sa taverne mystique, cette jouvencelle du couvent de la Toute-Puissance est sortie couverte du grand voile de sa chaste retenue; elle s'est alors dévoilée au regard de l'âme qui la voyait sans la voir, puisque la voyant par l'organe de l'imagination active... N'est-elle pas la sage-femme qui aida à le mettre au monde, la mère de ce Terrestre, de ce soufi qui à la trace des théophanismes, fit irruption en la ruelle où se dévoile la Toute-Puissance?... Et soudain, répétant la locution prophétique mohammadienne, lui aussi dit à son tour : J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes » ¹⁵⁶.

« Tantôt l'âme de l'amant est dans les pleurs, tantôt elle est dans les rires; tantôt ardente de feu, tantôt vibrante de musique; tantôt la substance même de l'argile humaine est consumée par le feu de l'amour, et tantôt le luth de la prééternité accompagne la psalmodie. Tantôt dans l'ivresse mentale, tantôt dans la lucidité, tantôt abolie à soi-même. Tantôt dans l'angoisse, tantôt dans l'exultation; tantôt dans la crainte, tantôt dans l'espoir; tantôt dans la séparation, tantôt dans la réunion. Pas d'étape où faire halte, quand elle est séparée; pas même de séjour à demeure, lors de la réunion. Voilà ce qui est exigé d'un fidèle d'amour que Dieu mène en ce monde par les degrés de l'amour humain à l'ascension de l'amour divin, *parce qu'il ne s'agit que d'un seul et même amour*, et parce que c'est dans le livre de l'amour humain qu'il faut apprendre à lire la règle de l'amour divin. Telle est la voie de l'Épreuve initiant les fidèles d'amour à l'amour prééternel, afin qu'en passant par cette voie qui est la douceur de l'amour humain et qui est aussi étroite que le fil d'une chevelure, ils ne tombent pas dans la profondeur de l'enfer de la nature charnelle » ¹⁵⁷.

Ne pas y tomber, c'est se comporter à l'imitation du Prophète. Rûzbehân par un *ta'wîl* qui illustre admirablement le sens prophétique qu'il perçoit dans la beauté, en trouve l'enseignement dans le récit qorânique des grandes visions du Prophète. L'Ange

¹⁵⁶. *Jarmin*, § 153.

¹⁵⁷. *Ibid.*, §§ 160-161.

de la Révélation descend à l'horizon : « Il s'abaissa puis resta en suspens (53 : 8). » S'adressant à l'aimée, Rûzbehân déclare : « La scène où s'accomplit cette vision, c'est ton propre visage dont la beauté confond d'admiration ¹⁵⁸. » Or il est dit aussi du prophète : « Son regard ne dévia ni n'outrepassa (53 : 17). » La leçon qu'en tire Rûzbehân, nous la connaissons déjà : le regard ne doit ni « dévier » de la vision du sensible, ni « outrepasser » l'image qu'il lui montre, oublier l'image pour ne voir que le miroir, car c'est cela tomber dans l'enfer de l'obsession charnelle. Il y reviendra encore, dans un chapitre qui donne comme un écho à son « Livre de l'Ennuagement ». « Lorsque tu as expérimenté l'ascension de l'amour depuis (le point typifié par cette sentence) : En vérité je demande pardon à Dieu soixante-dix fois chaque jour ¹⁵⁹, — la faute consistant à fixer ta contemplation sur le monde de l'amphibolie en négligeant la Fiancée éternelle, est absoute (par la force) de ce Signe : Nous t'avons donné une victoire éclatante pour que Dieu te pardonne tes fautes antérieures (48 : 2). Alors tu comprends la signification secrète de ce verset : Son regard ne dévia pas et il n'outrepassa pas la limite (53 : 17) ¹⁶⁰. »

Et Rûzbehân de conclure, en s'adressant toujours à l'amie : « Peut-être ne sais-tu pas jusqu'où peut aller la détresse du cœur ? ni où se trouve la demeure de l'aimée par rapport à l'âme ? Ouvre un feuillet de ma douleur, pour y déchiffrer les caractères de la gnose inconnue, et pour comprendre ainsi qu'en présence du visible de l'invisible mon amour reste pur du trouble des suggestions de la nature charnelle. Que puis-je dire ? Cette histoire est le secret des maîtres en la gnose mystique. Ce chiffre, c'est eux qui le connaissent, et dans la détresse de l'inaccessible, c'est eux qui déchiffrent ces caractères. Il est un secret qui reste caché à la préoccupation des profanes, et à ceux-là qui l'ont dévoilé, la langue a été coupée ¹⁶¹. »

d) *Du cheminement de l'amour dans le cœur du fidèle d'amour* (chap. xv). « Puisque c'est à partir de l'œil de Dieu (la forme visible de l'Aimé) que les lumières de la Beauté ont pénétré dans ce miroir qui est le visage humain, c'est ce miroir humain que contemple l'âme humaine ; elle y discerne les Attributs divins particuliers dans le théophanisme qui lui est propre (c'est-à-dire dans la forme de beauté correspondant à son aptitude propre). Il est inéluctable qu'ayant trouvé le secret de son

158. *Ibid.*, § 163.

159. Cette phrase est la seconde partie du *hadîth* de l'« ennuiement » (*ighâna*) que l'on a pu lire précédemment ici au début du chap. III.

160. *Jamî*, chap. XXI, § 214.

161. *Jamî*, chap. XIV, § 163.

aptitude, elle soit enivrée d'amour lorsque, avec la pureté du regard en rapport avec cette aptitude, elle contemple ce Témoin-de-contemplation (*shâhid*). Cette histoire est l'âme de l'âme des prophètes; elle est l'aliment de l'âme des Spirituels (*Awliyâ*), la nourriture de l'âme de l'Ange. Et c'est elle qui finalement commande jusqu'au fond intime de l'âme (*sirr-e jân*). Le fond essentiel (*haqîqat*) de l'âme ne fait plus qu'un avec l'amour de l'aimée. L'âme même de l'amour, par la force triomphante de la théophanie, ne fait plus qu'un avec l'âme de l'aimée au fond intime du fond intime (c'est-à-dire l'aimée est identifiée avec l'amour auquel l'amant lui-même s'identifie). L'âme de l'amour purifie par illumination le monde de l'âme de tout ce qui est autre que l'amour. Elle remplace les comportements humains chez l'homme par le comportement de l'Ange. Des dispositions naturelles, l'amour de l'aimée fait disparaître ce qui n'est que nature ¹⁶².

« Tout cela advient lorsque, dès les prémices de l'amour humain, le pèlerin mystique est à la Quête de l'amour divin, et que précisément dans cet amour humain qui le ravit, il chemine en proie à la nostalgie de la vision de Dieu. D'instant en instant, l'âme de l'âme conviée au banquet de cet amour chez la Fiancée éternelle invisible, écarte du secret de l'amour le revêtement nécessité par la théophanie, de sorte que cet amour est alors ce qui la sauvegarde. Si en revanche, elle s'en tient à la littéralité de l'amour, l'âme, par attachement à la lettre, devient une renégate de l'amour, et jamais n'atteindra au sens vrai (*haqîqat*, à la réalité divine) de l'amour, parce que celui qui parie pour soi-même (et reste son propre otage) est frappé d'une déchéance qui le rend inapte à comprendre l'image humaine de l'amour et de l'aimée... Dans la nuit de la dépossession du cœur qui m'enveloppait comme d'un grand voile, je me livrais dans la ruelle de l'errance à une prière du soir, et je m'entretenais avec les Anges de l'âme du sentiment de l'absence goûté dans le sentiment même de la présence. Alors, voici qu'au milieu des pleureuses de mon angoisse secrète, je vis soudain celle qui est la Vénus du ciel des mystères, devenir la harpe des pleureuses ¹⁶³. Accourez, que nous voyions comment se comporte dans le sanctuaire de cette beauté de Qyptchâq l'armée des tentations de l'amour, comment, dans l'arène d'un combat

162. *Yasmin*, chap. xv, §§ 165-166.

163. C'est-à-dire que la beauté terrestre dont il désespère, parce que sa présence même lui laisse le goût de l'absence, devient une harpe de joie, dès qu'elle se montre comme une théophanie. Du même coup aussi tout désir charnel est brisé devant elle, car elle n'est pas perçue ni désirée par les sens, mais par l'imagination active.

qui est à la fois séparation et atteinte, elles sont brisées à l'avant-garde de l'imagination par l'armée de sa beauté ¹⁶⁴. »

e) *Des étapes ascensionnelles de l'amour humain à l'amour divin* (chap. xvi). Elles sont multiples; il serait illusoire d'en faire le compte. La première, en tout cas, est l'obtention de l'aptitude; la suivante est l'activation de l'Attribut divin manifesté dans la théophanie correspondant à cette aptitude; ensuite l'inspiration qui fait pressentir le *dol* (l'amphibolie, *iltibâs*); alors vient la lumière qui rend capable de voir l'archétype dans la vision de la forme matérielle. Puis il y a observation, guet, attention exclusive, coups d'œil fugitifs, contemplation, vision... Puis il y a activation de l'image par l'imagination active (*takhay-yol-e khayâl*), puis intégration de l'image spirituelle (*khayâl-e rūhânî*) à la conscience; puis il y a consommation, embrasement. Ensuite le sentiment de spoliation; dans cette spoliation, la recherche, et dans cette recherche, la véhémence. Les tentations qui se présentent à la pensée; la stupeur paralysant l'organe subtil du cœur. L'intimidation devant le monde de la religion légale, parce que c'est un monde qui n'a aucune clairvoyance quant à l'amour. Puis il y a la recherche des états intérieurs passagers : effroi de périr, recherche éperdue; approche de l'âme, approche de l'intelligence, désolation du cœur; les plaintes d'Abraham, les clameurs de Moïse; la crainte dépourvue d'espérance, l'espérance dépourvue de crainte; il y a l'angoisse primordiale, il y a la découverte de la vision totale; la familiarité totale, l'exultation totale; les entretiens de la nuit, les psaumes confidentiels, la retraite, la solitude; dans la violence éprouvée, sentir son propre anéantissement; dans la subtile douceur goûtée, sentir sa propre surexistence ¹⁶⁵.

« Dans la province des qualifications de l'amour humain, chacune d'elles, sous des milliers de formes possibles, a son influence sur le mode d'être de l'amant, selon les figures que produisent les théophanies au cours du cycle astral des cieux qui nombrent le temps de l'amour. Une fois que l'amant a reçu en don l'aptitude d'amour, c'est par la perfection même de l'amour humain qu'il accède aux prémices de l'amour divin ¹⁶⁶. Alors l'amour, comme un initiateur, le dépouille de cette qualification première, et sur les montures que sont les théophanies, l'enlève vers le monde de la Majesté incréée, de sorte que depuis

164. *Ibid.*, §§ 170-172. Sur l'expression « beauté de Qyptchâq », cf. *supra* p. 49, n. 35.

165. *Jasmin*, chap. xvi, §§ 176-181. On abrège ici à l'extrême. Toutes ces notations psychologiques très finement nuancées seraient à comparer avec l'état spirituel accompagnant les visions rapportées dans le *Diarium*.

166. *Ibid.*, § 182.

toujours et à jamais participant dans le monde du *Jabarût*, en compagnie des assidus du *Malakût*, au cérémonial divin qui s'accomplit éternellement, il a pour résidence et demeure cette contemplation éternelle elle-même... Ainsi parle cet expatrié au cœur enamouré (Rûzbehân). Il le déclare expressément : l'amour éprouvé pour un être humain est l'échelle de l'amour pour l'Être divin. Cet amour est donné à qui il est donné; le connaît celui qui le connaît. C'est pourquoi, lorsque longeant le mur de la maison du dol, je vis cette jeune beauté du Turkes-tan, ses longs cils me coupèrent, comme un jet de flèches, de tout ce qui ne serait pas l'amour. Ce soufi inconsolé (Rûzbehân) s'exprime en allusions si étranges, qu'il donne le change au couvent (*khanqâh*) des attentifs à scruter le mystère de la Beauté. Ne pense pas que dans cette douleur il y ait un gain acquis par moi, ni que ce mode d'être soit pour moi une dignité quelconque. Ce mode d'être correspond au mode d'être du caméléon des théophanies appropriées à chaque cas; il faut, ici, que dans le miroir de l'annihilation à soi-même, se montre la beauté qui est surexistence. Attention! attention! Car dans ce brasier est consumée l'aile de Gabriel qui est l'âme ¹⁶⁷, et dans le palais de la servitude d'amour est cousue la robe de la souffrance. Cette jeune beauté pense que celui-ci (Rûzbehân) est le voile; elle ne sait pas que c'est elle-même qui est notre voile ¹⁶⁸. Qu'il en soit ainsi, j'en atteste le tourment que j'éprouve. Ou plutôt non, ce n'est ni ceci, ni cela. En vérité, l'amour existe de toute éternité. Il a suffi qu'il pénétrât une heure, la nuit, dans la maison des désolés, et voici qu'il a fait de nous un fidèle d'amour. Désormais il fallait que l'âme progressât pas à pas sur les traces du mystère, par-delà les cieux du devenir et de l'éphémère ¹⁶⁹. »

Cette progression, Rûzbehân nous permet en effet de la suivre pas à pas. En quelques lignes admirables, il nous fait assister au lever des Lumières théophaniques : « Des profondeurs de l'invisible, du mystère du théophanisme ¹⁷⁰, une Lumière d'entre les Lumières, un Attribut divin déterminé, commence à croître dans le monde intérieur du cœur et de l'âme. Toutes

167. Relever la consonance avec le traité mystique de Sohrawardî intitulé *Le Bruissement de l'aile de Gabriel* (texte persan publié et traduit en collaboration avec Paul Kraus, *Journal Asiatique*, juillet-septembre 1935); repris in *Opera metaphysica et mystica III*, éd. S. H. Nasr (Bibl. Iranienne, vol. 17), Téhéran-Paris, 1970. Cf. précédemment ici liv. II, chap. vi.

168. De nouveau ici allusion au motif de l'« ennuagement », *supra* chap. III.

169. *Ibid.*, §§ 182-184.

170. *Fi'l* (pluriel *af'âl*), manifestation (*tajallî*) de l'Attribut divin, Opération « théophanique », d'où « théophanisme » (cf. « photisme »); cf. *supra* p. 47, n. 31.

les figures cachées transparaissent à travers l'enveloppe théophanique, et prennent leur rang dans le vaste champ du théophanisme en sa pureté, dans la prairie où les éclairs dévoilent l'invisible de l'Attribut divin. Chacune fait son apparition en portant la double marque de ses origines : humaine à la fois et spirituelle, matérielle à la fois et douée de vie. De plein droit, chacune fait valoir son droit à son rang. Étant en elles-mêmes mirages d'irréel, elles s'établissent dans l'ombre de l'Attribut divin, de sorte que les envahissent, dépourvues d'amphibolie, les Lumières de la théophanie (*anwâr-e tajallî*) qui dès lors communiquent à toutes la saveur de la réalité au sens vrai (*haqiqat*). Ceux qui n'avaient pas encore accédé aux théophanisms, elles les conduisent à la source même de la Lumière théophanique (*nûr-e tajallî*), et là, dans la réalité au sens vrai, elles les conduisent de l'étape où règne la diversité changeante, au monde de l'implantation permanente... Souveraine, la théophanie rend libre l'âme de l'âme à la recherche de l'aimée, de tout ce qui est autre que l'aimée, cet autre qui est l'étape de l'amphibolie; elle conduit l'Esprit primordialement insufflé, du vase d'argile à la connaissance des Attributs divins qui lui correspondent en propre ¹⁷¹. »

Alors progressivement se fait jour et se précise le motif de la Fiancée éternelle (*'arûs-e qidam*). « La théophanie souveraine

171. *Yasmin*, chap. xvii, §§ 187-188. Ce dernier paragraphe développe alors un symbolisme astronomique mis en référence au cas d'Abraham (cf. *supra* p. 95, n. 119, et p. 114, n. 153) : les mystiques doivent finir par quitter les cieux planétaires (comme les planètes, ils sont des migrants tant qu'ils n'ont pas encore reconnu l'essence de la théophanie) pour accéder au Ciel des Fixes qui est le ciel de l'Attribut divin, les constellations de ce Ciel étant les théophanisms (cf. note précédente) qui déterminent les figures de ces Attributs. Ces figures ne sont plus éprouvées comme *autres* que l'Unique, mais comme en étant la manifestation même. Le théophanisme, comme multiplication de l'Unique par lui-même (1×1), préserve seul du *shirk* (associer de l'autre à l'Unique : $1 + 1$). « Étant alors dans le regard de Dieu (c'est-à-dire des êtres que Dieu regarde, c'est-à-dire dont le regard est le regard de Dieu, cf. *supra* chap. iii), ils se repentent de lui avoir associé ces théophanies (comme si elles étaient quelque chose d'autre). Telle est la beauté de leur vision qu'ils murmurent avec une sorte de stupeur : Seigneur, c'est à nous-mêmes que nous avons fait tort (7 : 22). De ces étapes planétaires que marque l'exclamation abrahamique : Ceci est mon Seigneur (6 : 76-78), — l'Esprit émigre aux constellations fixes, aux théophanisms qui constellent le Ciel des Attributs divins. Aux Orientes du *tawhîd*, les astres ascendants de l'expérience mystique montrent la direction du monde de l'incrée, indiquant la voie d'initiation qu'ont à suivre les prisonniers de l'éphémère, ceux que la théophanie a nourris, comme une mère, du lait de l'Attribut divin dans le monde de l'élection divine, car en la station spirituelle que situe le verset : C'est vers toi que je me tourne (7 : 142), — l'intelligence du microcosme répète à son tour : Me voici libre des associations que vous commettez (6 : 19 et 78). »

conduit la fiancée de l'âme hors des recoins humains jusqu'à la chambre nuptiale de l'intimité divine; elle la revêt de la robe des lumières de la Beauté vraie. Lorsque la lumière de l'Attribut divin se fait sentir à l'âme sacralisée, celle-ci ne voit plus rien d'autre que l'Être divin dans le miroir de l'être éphémère, parce qu'après les prémices de l'amour humain, elle est arrivée aux prémices de l'amour divin ¹⁷². » Le franchissement de ce passage représente trois étapes, lesquelles sont homologues aux trois étapes du *tawhîd* (cf. *infra* le thème 6). La première est simplement celle qui résulte de l'inclination de l'amour éprouvé sous la forme particulière à chaque être. A cette étape il n'est pas encore question de l'amphibolie; c'est à mi-parcours (à la seconde étape) que celle-ci intervient, lorsque par crainte que les Esprits ne succombent à la « nostalgie du Paradis » (*walah-e behesht*) ¹⁷³, « la Beauté se révèle à eux dans les théophanismes, de sorte qu'en la Source divine ils goûtent la quiétude de l'amour. La troisième étape, demeure des hautes connaissances et du *tawhîd*, est pour l'Esprit le lieu de la conscience recouvrée (*sahw*) et de l'effacement à soi-même (*mahw*) ¹⁷⁴. » C'est dans cet effacement même que se montre de nouveau à l'Esprit le secret de l'incrée dans le secret de l'éphémère. Mais il y a eu combustion et anéantissement, et c'est maintenant une perception toute nouvelle : l'amant sait qu'il est lui-même l'aimée, et pourtant ce n'est pas lui qui s'aime soi-même ¹⁷⁵. « Il voit avec les yeux de la transconscience (*sirr*) ; les éphémères du non-être goûtent la quiétude au murmure des colombes de l'Amour incrée. Sinon, comment pourrait-il dire : J'ai contemplé mon Dieu sous la plus belle des formes ? » « Jusqu'ici, précise Rûzbehân, ce sont les demeures des astres errants aux cieux de l'incrée, dont le voyage s'accomplit parmi les constellations (*abrâj*) du monde créaturel ¹⁷⁶. »

« Désormais, dans le jardin du *tawhîd*, les rossignols de l'individuation mystique (*tafrîd*) ne se posent plus que sur les branches des rosiers de l'immatérialisation (*tajrîd*) ; ils reçoivent de l'Être Divin le breuvage de l'Attribut divin goûté dans cet Attribut lui-même. Les familiers des hautes doctrines, les pèlerins des Lumières révélatrices, savent que ces étapes ne concer-

172. *Ibid.*, § 189.

173. Cette expression persane est l'équivalent exact d'un terme caractéristique, entre autres, du lexique de Mircea Eliade.

174. *Ibid.*, § 190.

175. Cf. *infra*, chap. VI, 6, le *tawhîd* ésotérique comme annihilation de l'annihilation, le sujet pur surexistant au moi empirique, la frappante formule : moi-même, absent moi-même, suis amant de moi-même.

176. *Ibid.*, § 190. Cf. *supra* p. 121, n. 171.

nent que les pèlerins en quête de l'Être Divin. Ceux-là sont en mesure de dire : l'explication des étapes de l'amour divin se trouve dans l'amour humain; car la grâce des jeunes beautés du Turkestan est elle-même la tablette sur laquelle il faut déchiffrer les caractères de l'écriture inconnue. Et c'est aux créneaux de la plus haute tour du ciel de l'amour qu'est entrevue la Fiancée merveilleuse ¹⁷⁷. »

Et Rûzbehân s'adressant à la dédicataire du livre, poursuit : « Hélas! si tu comprenais ce qu'il en est, tu écarterais le voile qui dissimule l'image humaine de l'unique Fiancée éternelle, car la beauté de cette image est l'Orient auquel se lève le soleil de l'Unité qui n'est liée à aucune modalité. Alors ce soufi pourrait furtivement déchiffrer, dans la demeure du *tawhîd*, le texte de l'attribut divin entre les lignes compliquées du théophasme. Cependant il lit dans les tresses de ta chevelure parfumée d'ambre que nimbe la lumière de ta beauté, ce verset du Livre : Tu introduis la nuit dans le jour, et tu introduis le jour dans la nuit (3 : 25). Je sais que c'est le reflet de l'Esprit qui resplendit sur le visage de cette icône humaine; elle n'est rien de moins que l'ombre de l'Attribut divin, puisque le souverain est l'ombre de Dieu sur la Terre. Elle est l'enfer de l'épreuve, qui s'élève en gradins; elle est le bois qui alimente le feu de l'âme; elle est l'échelle du Paradis éternel; elle est l'empreinte du sceau : Il vous a façonnés, ah! de quelle beauté est votre forme (40 : 66), et là même est cintré le cercle de l'horizon de l'âme. C'est à elle encore que réfère l'indication : Nous leur montrerons nos Signes (41 : 53), — elle est l'influx des astres de l'Orient incréé, parce qu'elle porte l'empreinte qui fait s'écrier : Ceci est mon Dieu (6 : 76-78) ¹⁷⁸. »

En affirmant ces choses, Rûzbehân sait bien à quels dangers et à quelles incompréhensions il s'expose. Nous l'avons déjà entendu faire intrépidement profession de *malâmatî* ¹⁷⁹; ici de nouveau s'offre l'occasion du défi : « Je fus agréé parmi les gnostiques portant la parure de l'amour. Mais chez les pieux dévots (*zohhâd*) mon histoire est impiété scandaleuse. C'est que chez les visiteurs furtifs du palais de l'Aimée la couleur de la réprobation (*rang-e malâmat*) dont ils sont l'objet, recouvre le vrai visage de leur intégrité; ils maintiennent l'âme au fond le plus secret de leur âme. Sur leur apparence extérieure, il y a la marque de la réprobation, parce qu'en revanche sur la *Tablette préservée* les lettres de leur nom apparaissent aux Célestes

¹⁷⁷. *Ibid.*, § 191.

¹⁷⁸. *Ibid.*, § 192.

¹⁷⁹. Cf. *supra* chap. IV, à propos de la vision rappelée dans le § 34 du *Diarium spirituale*.

(*malakūtīyân*) à rebours (de ce que lisent les Terrestres). Sous la ligne d'immunité de leur âme, ils possèdent la lumière de la félicité éternelle, parce que la voie où progressent leurs secrets (*asrâr*), est éclairée, en pleine nuit du non-être, par la Lumière incréée. Et cela comme un effet (de la promesse) : Dieu te protège des hommes (Qorân 5 : 72) ¹⁸⁰. »

« Être arrivé aux prémices de l'amour divin », c'est cela même qui annonce que l'âme passionnelle (*nafs amârra*), dominée par la contrainte victorieuse de l'Esprit, est devenue l'âme pacifiée (*nafs motma'yanna*), celle-là même à qui s'adresse l'injonction qorânique rappelée au début du présent livre ¹⁸¹. « Dans les témoins-de-contemplation (*shawâhid*) elle a retrouvé les traces du même Témoin (*shâhid*). La pureté des Attributs divins a resplendi pour elle dans le miroir du théophanisme (*âyīnah-e fi'l*), mais elle ne connaît pas encore la direction de l'Orient incréé, parce qu'elle est encore dans la maison des tristesses de l'amour. Le *Joseph* de la Vraie Réalité n'a pas encore émergé pour elle du *puits* de l'épreuve. Lorsqu'enfin elle sort de la prison de l'épreuve, elle ne retrouve plus la même douceur de l'amour humain, parce qu'elle a perçu le goût des vestiges de la Beauté divine, les grâces subtiles de celle-ci l'ont libérée des intermédiaires. Elle est maintenant à cette étape où, son éducation terminée, elle attend les apparitions de lumière... A partir d'ici, l'affaire de l'amour prend un nouveau commencement. A partir de cette étape, le voyage conduira jusqu'à l'extrême limite de l'amour. Depuis les prémices jusqu'à ce terme extrême — j'entends dans l'amour divin — il y a douze stations mystiques ¹⁸². »

Ce sont ces douze stations mystiques que décrivent successivement les derniers chapitres du *Jasmin des Fidèles d'amour* (XXI-XXXII). De plus en plus la situation vécue dans l'expérience de l'amour sera exprimée en termes relevant de la problématique du *tawhīd*. C'est l'acheminement au terme final : le secret du *tawhīd* ésotérique, lequel ne se découvre pas sans l'expérience de l'amour. Aussi bien est-ce celle-ci qui permet d'éprouver et de formuler les rapports de la divinité (*lâhūt*) et de l'humanité (*nâsūt*) en termes de théophanie, sans confusion avec l'idée d'incarnation, puisque l'idée de théophanie concerne la « forme »

¹⁸⁰. *Ibid.*, § 139.

¹⁸¹. *Jasmin*, chap. XIX, § 203. Sur cette injonction qorânique, cf. le début et la fin du présent livre III.

¹⁸². *Ibid.*, §§ 204 et 206. Ces douze demeures mystiques sont la servitude d'amour (*'obūdiyyat*), la *walāyat*, la méditation attentive, la crainte, l'espérance, l'expérience extatique, la certitude, la proximité, la découverte intérieure, la vision, l'ardent désir, finalement l'amour total qui est le but de l'Esprit.

du corps, non pas la matière, la « chair ». La conception rûzbehânienne de l'amour, celle des implications de l'amour humain et de l'amour divin, n'est possible que là où la pensée se meut sous un horizon de théophanies, transfigurant toute chair en *caro spiritualis*, non pas sous celui d'une incarnation historique, d'une Incarnation du divin à l'humain dans l'Histoire. On a relevé plus haut combien cette différenciation rendait plausible l'affinité avec le manichéisme, de cette religion d'amour mystique s'alimentant à la théophanie dans la beauté. Enfin le trait caractéristique est que tous les problèmes relatifs aux deux aspects d'un seul et même *Éros*, sont exprimables en termes théologiques, plus exactement dans le lexique propre à la théosophie ésotérique du *tawhîd*, — et réciproquement. On en verra pour finir l'illustration frappante.

On ne peut plus faire davantage ici que de noter quelques points de repère sur la Voie. Rûzbehân interprétant le verset qorânique : « Dieu aime ceux qui se convertissent à lui (2 : 222) », l'applique à ceux qui « se convertissent » à la religion d'amour. C'est pour convier celui qui est capable de voir autrement que par les yeux du corps, à en comprendre la substance. Or, ce secret, on ne peut le comprendre nulle part ailleurs que dans l'assemblée des fidèles d'amour : « C'est au jardin de l'amour que fleurissent les fleurs du Miséricordieux. » Car partout ailleurs, « quiconque cherche la divinité dans l'humanité, ne peut être, eu égard à la stipulation de la transcendance divine (*tanzîh*), qu'un scandaleux infidèle (*kâfir*). C'est qu'en effet, la lumière du *tawhîd* leur ayant été ambiguë, des centaines de milliers d'âmes non libérées n'en ont pas franchi le seuil. Lorsque la Fiancée éternelle s'est montrée, l'enfer devient paradis, la cellule de l'ascète devient le Temple du Feu. Cet hôte du ciel de la prééternité (c'est-à-dire Rûzbehân) a contemplé la beauté prééternelle dans le voile (ou le miroir) de l'éphémère; devant la beauté divine s'est levé le voile qui cachait la divinité. Mais il y a des centaines de milliers de cas où l'aimée terrestre reste privée de partenaire, tandis que l'univers des théophanies demeure inconnu, en la majesté de la pure Essence ¹⁸³. »

« Privée de partenaires », c'est-à-dire privée du fidèle d'amour, capable de reconnaître dans sa beauté une théophanie de la Beauté divine. Corrélativement tout l'univers des théophanies reste inconnu. La majesté de l'Essence permane en sa transcendance. Le seuil du *tawhîd* n'est pas franchi. En d'autres termes, le *tawhîd* ésotérique reste insoupçonné. On verra pour finir le sens de cette corrélation.

183. *Jasmin*, chap. xx, § 212.

En revanche « l'expérience extatique (*wajd*) c'est la spoliation, c'est le rapt, c'est le chiffre secret de l'Aimé, c'est le choc de la sublimité, c'est l'assaut du monde prééternel, c'est la découverte des réalités prodigieuses du Mystère, c'est l'irruption des gardes de la théophanie descendant sur le Sinaï du *Montre-toi à moi* (7 : 143) proféré par ce nouveau Moïse qui est l'âme; c'est l'entre-choc des vagues de l'Océan de l'incrée; c'est la capacité foncière de l'homme, la racine de l'univers; c'est la vision des formes que configurent les théophanismes. Elle s'annonce avec l'appel personnel intérieurement perçu; elle éclate avec l'ostension de la lumière de la beauté. C'est l'éphémère tout entier qui lors de cet appel intérieur et de cette transfiguration de l'être, offre en coupes innombrables le pur breuvage de l'extase. Il n'est point de limite au sentiment extatique, car l'existant est lui-même sans limite ¹⁸⁴. »

Alors encore cette invocation, en l'étape de la certitude : « O image de beauté! sois secourable aux débutants en amour, car si les mystiques, troublés par la blessure de la lance de l'ardent désir, regardent le Témoin-de-contemplation (*shâhid*) qu'ils contemplent dans leur assemblée ¹⁸⁵, comme s'ils contemplaient la divinité elle-même, alors ce sont des infidèles violant le *tawhîd*. Mais si je te contemple en éprouvant le sentiment d'être séparé de l'inaccessible, alors je suis un fidèle d'amour. Puisqu'il en est ainsi, regarde, je t'en prie, vers nous, toi qui fais l'allégresse des mystiques! afin que par ce regard nous nous hissions au sommet de la prééternité. L'amour est le premier fruit venu au jardin de celle-ci. Je reste frappé d'émerveillement, et comment ne le serais-je pas? Car, alors que les Attributs divins sont dans ces Signes visibles (*ayât*), je sais que le *tawhîd* ne peut tolérer d'incarnation (*holûl*). Cette connaissance que j'ai de toi n'est-elle donc que présomption? Si c'est toi que je connais, ma connaissance n'est que *tashbîh* (assimilation de Dieu à la créature). Mais si toi je t'ignore, je fais de Dieu un néant et une abstraction (*ta'tîl*) ¹⁸⁶. »

Le problème de la fonction théophanique de l'amour est ainsi excellemment posé. *Tashbîh* et *ta'tîl* sont les deux écueils qui menacent perpétuellement le monothéisme abstrait. La théologie de l'amour que postule le théophanisme, trouve l'issue entre les deux. C'est pourquoi on ne peut lui opposer le dilemme qui ne se pose qu'au *tawhîd* de la foi commune, puisque préci-

184. *Jasmin*, chap. xxv, § 239.

185. Ce pour quoi Rûzbehân regardait comme nécessaire que le psalmiste, le *qawwâl*, fût un être de beauté.

186. *Jasmin*, chap. xxvi, § 251.

sément l'amour fait trouver la voie du *tawhîd* ésotérique. Réciproquement seul celui-ci peut satisfaire au paradoxe de l'amour.

6. - Le *Tawhîd* ésotérique

Si la pensée islamique a navigué avec difficulté et plus ou moins de succès entre les deux écueils, en revanche le shî'isme en général, ainsi que l'ismaélisme et la théosophie du soufisme, ont trouvé un passage et une issue dans l'idée de théophanie, c'est-à-dire dans l'idée d'une anthropomorphose divine au plan du *Malakût*, du Plérôme céleste. Cette anthropomorphose céleste, Rûzbehân nous en a suffisamment instruits, est le mystère de la divinité se révélant à elle-même, et cette autorévélation est éprouvée et conçue du côté du mystique comme étant le mystère même de l'amour. Là même s'origine le rapport de l'amour divin à l'amour humain, parce qu'il ne s'agit que d'un seul et même *Éros*. En raison de quoi, la forme humaine de l'amour sera l'initiation indispensable à sa forme divine, ce qui veut dire que l'expérience de l'amour humain est l'initiation au mystère divin, au *tawhîd* ésotérique, celui que professe « l'élite de l'élite » des mystiques. Or ce mystère s'énonce comme une identité d'apparence paradoxale, dont nos spirituels connaissaient fort bien la formule néoplatonicienne par la *Théologie* dite d'Aristote. Rûzbehân la formule à son tour : « Dès avant que n'existent les mondes et le devenir des mondes, l'Être Divin est soi-même l'amour, l'amant et l'aimé ¹⁸⁷. » Ou encore : « L'amour de l'Être Divin, sache-le, est tel qu'est sa connaissance. Il ne cesse d'être soi-même l'amant de soi-même, de même qu'il ne cesse d'être se connaissant soi-même et se contemplant soi-même par soi-même ¹⁸⁸. »

L'énoncé n'est un paradoxe que pour une pensée religieuse ou théologique dont les conceptions aboutissent à une *objectivation* pure et simple du Divin; aussi bien la conscience dogmatique naïve ne l'accepte-t-elle en fait que pour se mettre intrépidement à raisonner comme sur un *objet* qui, parmi d'autres *objets*, se distinguerait comme un objet transcendant, spécifié par cette qualité unique. Mais dès lors, le rapport éprouvé par Rûzbehân et les fidèles d'amour entre l'amour humain et l'amour divin, devient impensable. Car il doit en aller de l'amour divin comme de la connaissance divine. Si Dieu est à soi-même l'objet de sa connaissance et qu'il se soit révélé soi-même à soi-même

187. *Yasmin*, chap. VII, § 97.

188. *Yasmin*, chap. XXXII, § 276.

dans son Image, la Forme humaine primordiale, l'*Anthropos* ou Adam céleste, afin de se connaître en elle en étant connu par elle, il faut bien que la connaissance que cette Image a de lui, soit précisément la connaissance que lui-même a de cette Image. Corollairement, il est impossible que l'amour éprouvé par cette créature qui est sa théophanie et son image, soit un événement étranger, extrinsèque, à la nostalgie amoureuse et à l'extase d'amour que la divinité éprouve en elle-même pour elle-même.

C'est précisément la situation pathétique devant laquelle nous a mis le « Livre de l'Ennuagement » : une situation tout autre que celle d'une théologie discutant, dans un paisible dogmatisme, des attributs qu'il convient de décerner ou non à son *objet* transcendant; une situation éprouvant le drame même de l'amour divin comme s'accomplissant dans l'expérience de l'amour humain, parce que la révélation de Dieu à soi-même dans l'amour passe ou s'accomplit précisément par les tribulations et les exultations de l'amour humain. Rûzbehân nous a décrit de façon saisissante cette contradiction intra-divine : Dieu aspire dès la prééternité à être connu, éprouve la nostalgie d'un Témoin-de-contemplation (*shâhid*), et éprouve aussitôt comme intolérable qu'un *Autre* que lui-même le connaisse et contemple. Il détourne alors cet Autre de le connaître, le pousse à se connaître soi-même sans diriger son regard vers Lui. C'est la grande épreuve du Voile. Puisque par essence Dieu ne peut connaître que soi-même, il faut en effet que la connaissance de ce Témoin, en Le connaissant, ne soit pas autre que Sa propre connaissance. Cette transparence est éprouvée comme l'issue victorieuse de l'épreuve du Voile. Alors son Témoin-de-contemplation *est* sa contemplation même, ou plutôt l'*œil* même par lequel Il se regarde soi-même. Et c'est par tous ces Témoins qui, en tant que Le contemplant, sont ses Contemplés, puisque c'est Lui qui en eux-mêmes se contemple, — c'est par eux que Dieu regarde le monde. Ils sont les *yeux* de Dieu se contemplant soi-même. Tels sont les prophètes, les *abdâl*, les fidèles d'amour : le petit groupe de ceux qui dans le récit de Sarf al-Saqatî, ont résisté à la septuple épreuve divine, les tentant de « détourner le regard », c'est-à-dire de prendre conscience de soi-même en s'aliénant dans un objet (fût-ce le paradis ou l'enfer), au lieu de se voir soi-même comme le regard par lequel Dieu se contemple en les contemplant. Sans ces *yeux*, Dieu ne verrait pas le monde, car le monde c'est ce qui n'a pas d'*yeux*, et sans ce regard le monde ne pourrait pas subsister. Cette dramaturgie du *shâhid*, du Contemplant qui est le Contemplé, est l'orchestration proprement soufie du thème

néoplatonicien de l'identité de l'amour, de l'amant et de l'aimé.

Puisqu'il en va de l'amour divin comme de la connaissance divine, la même considération est à répéter. Le Contemplé est le Contemplant lui-même; l'*acte* de contemplation n'est point autre que l'*objet* contemplé. Tel est l'acte de l'amour, tel est son objet, car c'est l'acte par lequel l'amant se montre à soi-même dans l'aimé et, réciproquement, par lequel l'aimé révèle l'amant à soi-même. Cet énoncé ne fait que récapituler les étapes par lesquelles nous achemine le livre du *Jasmin*, ce qui fait de ce livre le dénouement du problème, la réponse donnée au Livre de l'Ennuagement, écrit « sous la dictée d'une conscience meurtrie ». La petite phalange de héros mystiques qui, dans le récit de Sarf al-Saqatî, surexistent à la septuple épreuve, parce qu'ils n'ont pas « détourné le regard », préfigure toute l'histoire des fidèles d'amour. Ils sont « ceux à qui Dieu communique ses secrets et qui lui communiquent leurs secrets. » Or leurs secrets, à lui et à eux, sont un même secret : la triple identité de l'acte, du sujet et de l'objet.

Le drame intra-divin, c'est l'expérience humaine de l'amour qui le fait pressentir. Un voile est initialement jeté, retardant la révélation à soi-même. L'amant ignore que tel il est, tel est son amour; il ignore que c'est sa propre Image qu'il contemple. Mais pour qu'il la reconnaisse, il faut qu'il soit sorti des limites aussi bien de la conscience objectivante que de la nature charnelle, c'est-à-dire des instincts possessifs du moi inférieur; il doit passer par une métamorphose qui en lui change le *sujet*, car l'identité amour-amant-aimé, c'est précisément cela l'amour divin. Et c'est pourquoi l'amour humain, en passant par cette métamorphose, accomplit le vœu même de la divinité d'avoir un *shâhid*, un Témoin-de-contemplation qui soit sa propre contemplation de sa propre Essence. De cette manière, l'amour humain est bien la voie qui rend possible l'amour divin. Le triomphe de l'« épreuve du Voile », c'est la rejonction de l'amour humain à l'amour divin; c'est le dévoilement de l'amour divin à lui-même, par le dévoilement de l'aimé divin réel à l'amant humain. C'est cela que veut dire : reconnaître dans la beauté humaine la théophanie de la beauté divine. La *beauté* humaine initie ainsi l'amant mystique à la triple identité de l'amour, de l'amant et de l'aimé; l'*amour* humain enseigne la solution de l'équation. Toute la pratique contemplative, dans le soufisme, des beaux Témoin-de-contemplation repose sur cette présupposition et tend à cette fin. Et c'est toute l'idée rūzbehâniennne : celle qui permet de formuler le *tawhîd* ésotérique dans les termes mêmes de la suprême expérience de l'amour, et qui fait de cette suprême expérience l'accomplissement de ce *tawhîd*.

Cela présuppose que nous ayons quelque connaissance des trois formes ou degrés du *tawhîd*, dont la dernière, celle de « l'élite de l'élite », abolit le tourment divin de l'Autre, parce que la suprême expression du mystère divin ne peut être pressentie et éprouvée que dans un *tawhîd* de l'amour, à savoir comme le triomphe d'une surexistence qui est elle-même une mort mystique d'amour.

Rûzbehân s'en est expliqué assez longuement¹⁸⁹. Il y a un premier degré du *tawhîd* que le soufisme désigne comme le *tawhîd* du commun (*tawhîd-e 'âm*), le monothéisme abstrait professé par la conscience de la foi commune, naïve et dogmatique, laquelle n'est satisfaite que par une complète objectivation du divin. Elle superpose l'Ens supremum, comme objet transcendant et unique, à la totalité des êtres créaturels. A l'appui de son existence, elle construit des preuves et des arguments dans lesquels elle cherche un abri contre les ébranlements du doute, les risques de la négation. La grande affaire qui la préoccupe, est celle des Attributs qu'il convient de décerner à cette Essence divine, séparée du créaturel et du devenir. Elle procède par dépouillement (*tanxîh*) ; elle est hantée par le double péril de l'anthropomorphisme (*tashbîh*) et de l'abstractionnisme (*ta'tîl*). Dégageant l'objet divin de toutes les catégories du créé, elle croit en avoir préservé la transcendance, alors que par ces épurations rationnelles elle en a fait un objet répondant éminemment au besoin d'une religion « sociomorphique ». L'objectivation du divin entraîne la socialisation, frappant de suspicion tout libre essor, comme celui du soufisme, qui ne trouve le contact humano-divin qu'au fond de la conscience personnelle. La totalité des êtres rassemblés sur un plan égalitaire, maintenus équidistants de l'objet transcendant par son exigence totalitaire, pourrait être représentée par une graphie comme $n + 1$. Pour le soufisme, comme pour l'ismaélisme, le *tawhîd* du commun ne cesse de commettre l'idolâtrie métaphysique dont l'épouvante ne cesse précisément de le hanter.

Il y a ensuite le *tawhîd* que l'on désigne déjà comme le *tawhîd* de l'élite, un *tawhîd* particulier (*tawhîd-e khâss*). L'Unification de l'Unique passe de l'affirmation d'un objet transcendant unique, à l'affirmation de l'unité de l'être. La totalité des êtres est éprouvée comme s'effaçant dans la sublimité de l'Être unique, ne constituant que des négativités pures par rapport à sa condition seigneuriale divine (*robûbfya*). Dans la prééternité, Dieu était, rien d'autre n'était ; et maintenant

189. Les trois degrés du *tawhîd* sont exposés ici d'après le traité de Rûzbehân en persan, *Risâla-ye Qodsîya*, ms. Paris, Bibl. Nat., suppl. persan 1356, fol. 165 ss. Les folios 166 ss. présentent une interversion du texte que nous avons rétabli d'après l'édition de ce même traité, lithographiée à Shîràz.

encore il n'a pas cessé d'en être ainsi. Toute existence est immergée dans la *res divina* (*amr ilâhî*) par une vision intuitive qui succède à la connaissance rationnelle, « car la connaissance rationnelle appartient au commun des hommes, tandis que la vision intuitive est le propre des initiés (*khawâss*) ». Le *tawhîd* du commun se retrouve en compagnie des preuves de l'intellect et de ses objectivations. Pour les initiés toutes ces preuves s'anéantissent; eux-mêmes s'anéantissent à ces preuves et à ces objectivations. Ils éprouvent leur disparition, leur *fanâ'*, dans la surexistence divine dont seules subsistent les qualifications. Si l'on banalise cette idée du *fanâ'*, on obtient cette représentation courante, irritante à force de facilité, selon laquelle l'expérience mystique consisterait dans cette dissolution de la personnalité individuelle. Ainsi caricaturée, l'idée n'est pas moins naïve que le *tawhîd* du commun; elle substitue simplement au $x + 1$, quelque chose comme un stérile $1 = 1$. Incapable de valoriser les apparences en apparitions, l'identité métaphysique qu'elle construit, est non moins illusoire que les illusions métaphysiques qu'elle dénonce. En fait, pour nos soufis ce second degré du *tawhîd* correspondant à l'expérience du *fanâ'*, n'est que le passage vers une troisième forme, celle qui opère l'anéantissement de cet anéantissement.

Comme le souligne Rûzbehân, le premier *tawhîd* va du monde visible à Dieu (*az 'âlam-e molk be-Haqq*). Le second va du moi personnel à Dieu (*az khwôd be-Haqq*). Il en est un troisième qui va de Dieu à Dieu (*az Haqq be-Haqq*), ne sort pas de Dieu, mais s'accomplit dans la divinité même; et c'est parce qu'il se passe dans la divinité même que le secret de l'amour humain est dans le mystère même de l'amour divin, et en est l'accomplissement. Ce *tawhîd* est celui de l'élite de l'élite (*tawhîd-e khâss-e khâss*). Il constitue une double négativité; il est l'anéantissement de l'anéantissement amené par le second degré du *tawhîd*. C'est la résurrection et la réapparition de toutes les formes que celui-ci avait immergées dans l'indifférenciation de l'identité divine. Mais désormais la perspective est renversée : « l'en-bas devient l'en-haut, l'en-haut devient l'en-bas. » « C'est, dit encore Rûzbehân, se jeter dans la mer du non-être, mais afin d'être anéanti au néant (ou d'anéantir en soi-même le néant). C'est émerger de la mer de la surexistence (*baqâ'*) : désormais le mystique voit, sans soi-même (c'est-à-dire mis hors de soi-même), Dieu par Dieu (*bî-khwôd Haqq-râ be-Haqq bînad*). » Il voit, certes, et pourtant ce n'est pas lui qui voit¹⁹⁰. C'est Dieu qui voit par

190. Cf. *supra* chap. IV in fine, *Diarium* (texte L. 148^a) : « J'étais à la fois absent et présent; il me semblait à la fois que je le voyais et que ce n'était pas moi qui le voyais. »

hai. Il est l'œil par lequel Dieu se contemple soi-même. C'est ce que veut dire : « l'en-haut est devenu l'en-bas », et réciproquement : « Il sait que c'est là un pas du non-être à l'être. Le second pas le fait sortir de la condition humaine servile (*bandagi*) sur l'aile de la condition divine seigneuriale (*robûbfyat*), dans le libre espace de l'Ipséité divine (*howfiyat*). »

Ce second pas transforme sa situation d'objet d'une puissance (*maqdûrf*) en celle d'un sujet qui a puissance (*qâdir*). Cela même est une transmutation de sa subjectivité. En comprenant qu'il est « l'œil par lequel Dieu se voit soi-même », il sait qu'il est connaissance divine, audition divine, etc. Toutes les formes, toutes les théophanies, ont resurgi de l'abîme de l'indifférenciation. Mais l'« Esprit-saint » du mystique voit que chaque Attribut qu'il contemple est l'œil même par lequel Dieu le contemple. « Il te faut pérégriner, parcourir l'exister de l'exister avec et comme le Regard divin, jusqu'à ce que pour toi l'exister s'efface dans l'exister. Voici alors que sans toi (c'est-à-dire mis toi-même hors de toi, toi-même absent), la vision de la vision (*'fyan-e 'fyân*) fait éclosion en toi. Lorsque tu en arrives là, après la double phase de l'effacement et de la conscience recouvrée, ton exister proclame par chaque atome : "Je suis Dieu". T'anéantir dans la mer de la surexistence, c'est cela anéantir en toi-même l'anéantissement, être anéanti au néant (ou le néant anéanti). Alors, oui, Dieu te donne d'être un œil divin (*dîdeh-hastî*, et de voir chaque être comme un œil divin); il te revêt de la robe de la surexistence, ce qui veut dire : être sur-existant *par* sa vie, vivant *de* sa vie, vivant *dans* sa vie. C'est par lui et en lui que tu contemples (c'est-à-dire : ton regard est son propre regard se regardant soi-même). C'est cela le secret de la condition seigneuriale (*sirr-e robûbfyat*), le secret même du *tawhîd*. »

Voir que ton propre regard est l'œil par lequel l'Être divin se contemple soi-même, c'est cela que Rûzbehân désigne comme *vision de la vision*. C'est l'Image, elle-même devenue miroir, qui révèle son secret à celui qui la voit, parce que, en la voyant, il se voit soi-même, et tandis qu'elle le voit, il se voit soi-même se voyant soi-même hors de soi-même. Ici même est résolu le conflit plusieurs fois éprouvé par Rûzbehân au cours de ses visions, entre l'unicité de la pure Essence divine et la multiplicité des théophanies, et qui était monté à sa conscience en une interrogation inquiète. Le conflit n'apparaît pas résoluble si l'on en pose les données en termes d'objets s'additionnant ou se ramenant à une unité indifférenciée. Tandis que le *tawhîd* du commun peut se représenter graphiquement par un $n + 1$, et le *tawhîd* du second degré par un $1 = 1$, Rûzbehân nous a

déjà suggéré la graphie correspondant au troisième degré, en précisant : « Tant qu'il ne devient pas le produit de l'unité par l'unité (*wâhid dar wâhid*, 1×1), le pèlerin mystique n'arrive pas à la vision de la vision du *tawhîd* ¹⁹¹. » (Musicalement, penser au rapport de l'octave dans la série harmonique supérieure.) C'était là formuler rigoureusement le rapport de l'unité avec la multiplicité des théophanies, tel qu'il se vérifie dans le *chaque fois*, *kath'héna*, pour donner le produit de l'unité par elle-même, du même regard se multipliant par lui-même, unité de l'unité, *vision de la vision*, parce que le Contemplé est *chaque fois* le propre regard du Contemplant.

Or, l'énoncé du *tawhîd* ésotérique formule ainsi exactement l'unité unifiant l'amour, l'amant et l'aimé, lorsque, en une suprême lucidité, l'amour humain devient le hiérophante de l'amour divin, c'est-à-dire lorsque s'accomplit le passage de l'amour encore métaphorique (*'ishq majâzî*, parce qu'il ne voit que la forme extérieure, c'est-à-dire « littérale ») à l'amour au sens vrai (*haqîqî*, parce qu'il en voit l'invisible). Ce n'est donc pas que l'identité affirmée dans la formule néoplatonicienne soit particulière à un *objet* transcendant les autres objets; elle exprime l'essence même de l'amour dont le postulat est le même sous sa forme divine et sous sa forme humaine, parce que celle-ci est le pressentiment de celle-là et l'acheminement vers elle; elle en est l'initiation, et par conséquent l'accomplissement initial, car c'est par elle que tombe le voile devant le mystère du Contemplant-Contemplé. S'adressant à la belle interlocutrice de son livre du *Jasmin* (laquelle est son propre *shâhid*) Rûzbehân écrit : « Telle est l'histoire des fidèles d'amour, ô flambeau qui fascine (comme le papillon) l'âme des hommes de désir!... Si nous ne sommes pas nous-mêmes l'amour, l'amant et l'aimé, alors qui est-ce donc? Tout ce qui n'est pas cet instant indivisible, n'est que le monde de la dualité (des objets). Médite cette chose étrange : c'est moi-même qui, sans moi-même (c'est-à-dire moi-même absent, hors de moi-même), suis l'amant de moi-même (*man bar man bî-mân 'âshiq-am*). Je ne cesse de me contempler moi-même, sans moi-même, dans le miroir qui est l'existence de l'aimée. Alors *moi*, qui suis-je donc? » L'on retrouve donc ici, dans ce *tawhîd* de l'amour, les termes mêmes et la tournure du paradoxe qui énonce le secret du *tawhîd* ésotérique : le regard que l'amant contemple dans le miroir est son propre regard; simultanément ce n'est pas lui puisque c'est le regard de l'autre, et pourtant cet Autre est lui-même. Vision de la vision : c'est ce que les soufis ne se

191. *Risâla-ye Qodsîya*, 163^a; cf. *supra*, n. 28, 50 et 54.

lasseront pas de méditer dans le cas exemplaire de Majnûn et Layla (les « Tristan et Yseult » de leur épopée mystique). Rûzbehân scelle l'énoncé de son *tawhîd* d'amour par ces quatre vers :

*A la quête du Graal de Jamshîd j'ai parcouru le monde.
Pas un jour ne me reposai, pas une nuit ne dormis.
Mais quand j'entendis du Maître la description du Graal de
[Jamshîd,
Ce Graal qui montre l'univers, voici : c'était moi-même* ¹⁹².

Et son glossateur, le rûzbehânien anonyme à qui nous devons tant de clartés sur quelques chapitres difficiles du *Jasmin*, souligne, d'une orchestration discrète, l'essentiel : « Lorsque le mystique atteint la perfection en amour, dit-il, il totalise en lui-même les deux modes d'être : celui de l'amant (*'âshiqî*) et celui de l'aimée (*ma'shûqî*). Alors il s'écrie : je suis qui j'aime et qui j'aime est moi ; nous sommes deux esprits immanant à un seul corps ¹⁹³. Telle est bien l'interprétation authentique de cette station mystique : la personne de l'amant est l'habitable de deux esprits. Cette particularité du lexique de la religion d'amour consistant à désigner comme esprit (*rûh*) le mode d'être de l'amant, celui de l'aimé et celui de l'amour, est suprême beauté et élégance à l'intention de ceux qui comprennent. Lorsque cet état spirituel arrive à la limite de la perfection, *c'est Dieu même qui par son propre regard éternel, contemple son propre visage éternel*. Alors l'existence de ma réalité humaine propre n'intervient plus, et c'est cela même que donne à entendre le propos du vénéré shaykh : c'est moi-même qui, sans moi-même (ou hors de moi-même), suis l'amant de moi-même ¹⁹⁴. »

Dans le *tawhîd* ésotérique comme dans le *tawhîd* suprême de l'amour, le sujet de la vision est le même. Dans le cas du *tawhîd* ésotérique, Rûzbehân nous avait dit que désormais le mystique,

192. *Jasmin*, chap. VII, § 106. Cf. le « récit du Graal » chez Sohrawardî, précédemment ici liv. II, chap. IV, 5.

193. *Glose* 95. Ces deux vers (cf. L. Massignon, *Le Divân d'al-Hallâj*, Journ. Asiat. 1931, t. 218, p. 92, n° 57) sont cités tantôt anonymement (comme par notre glossateur), tantôt attribués à Hallâj, tantôt attribués à Majnûn ; en tout cas Sarrâj témoigne expressément qu'ils sont adressés à une créature terrestre, ce qui ne contredit nullement l'« amour théophanique » de Rûzbehân. Cf. H. Ritter, *Das Meer der Seele*, pp. 408 ss., d'autres sentences sur le même thème, notamment celle que Jonayd attribue à Sarî al-Saqatî (cf. *supra* chap. III) : « Il n'y a pas d'amour au sens vrai entre deux personnes, avant que l'une ne puisse s'adresser à l'autre en disant : ô moi ! » (Sarrâj, *Luma'*, 384).

194. *Ibid.*, *Glose* 95. Le persan *bi-khwôd*, littéralement « sans soi-même », c'est-à-dire absent de soi-même, hors de ses sens, ravi en extase.

« hors de » soi-même (*bi-khawḍ*), voit Dieu *par* Dieu; il est le regard même dont Dieu se voit. Dans le cas du *tawḥīd* de l'amour, son glossateur vient de nous dire : c'est Dieu même qui de son propre regard contemple son visage éternel. L'identité des deux énoncés nous signifie avec concision toute la doctrine rūzbehānienne, à savoir le rapport qu'elle institue entre l'amour humain et l'amour divin, celui-ci amenant celui-là à sa perfection-limite. C'est par cette doctrine que les fidèles d'amour se distinguent des « pieux dévots » dont la voie spirituelle ignore cette initiation par l'amour humain. Parlant de ce fidèle d'amour atteignant à la perfection-limite, Rūzbehān dira encore : « Il est le Désirant et le Désiré, l'Amant et l'Aimé; il assume envers Dieu le rôle de Témoin-de-contemplation (le *shāhid* dans la contemplation duquel Dieu se contemple soi-même) : c'est Dieu qui se contemple en lui d'un regard éternel ¹⁹⁵. » Tel est le sens de la *vision de la vision* (du 1×1), et tel est le sens du verset qorānique : « C'est lumière sur lumière (24 : 35) ¹⁹⁶. » L'état suprême de l'amant mystique réalise l'aspiration de l'Être divin à avoir un Témoin-de-contemplation qui ne soit pas autre que lui-même; la jalousie de la divinité s'évanouit devant la transparence de ce pur Témoin dont le regard est son propre regard. C'est ce que typifie le cas de Majnūn. Il est alors vrai de dire que le suprême amour humain extatique de Majnūn, c'est le mystère de l'amour divin amené à la transparence. Il en est l'exaucement et la réponse, puisque dans la prééternité c'est en la forme humaine que Dieu se manifesta à soi-même sa beauté. Le drame de la jalouse nostalgie divine que nous montrait le « Livre de l'Ennuagement » trouve donc son dénouement dans le paroxysme d'amour extatique de Majnūn. C'est pourquoi le rapport de l'amour

195. *Jasmin*, chap. xxx, § 271. Cf. les trois modes de vision décrits précédemment d'après ce même chapitre (*supra* chap. vi, 4 et p. 110, n. 144).

196. Lumière sur lumière : l'œil par lequel Dieu se regarde soi-même. D'où le thème du regard contemplatif (*nazar*) s'attachant à la beauté du *Shāhid*, en exégèse du « verset de la Lumière » (cf. déjà *supra* p. 84, n. 87). *Jasmin*, chap. vii, § 102 : « Comme la lumière de l'Essence s'épiphanyse en la lumière de l'Opération (le théophanisme), il est parlé de *Lumière sur Lumière* (24 : 35), mais cela désigne le privilège propre aux Esprits-saints et à l'intellect sacrosaint ('*Aql-e jalālī* = '*Aql-e qodsī*'), entre tous les créaturels et les êtres engagés dans le temps et l'espace, ainsi qu'il est écrit : Dieu guide vers sa Lumière celui qu'il lui plaît (24 : 35)... Plus le regard-contemplatif (*nazar*) de l'amant discerne dans les attributs de l'aimée la Beauté archétype (c'est là tout le propos et la substance de ce chapitre, remarque la *Glose* 89), plus son amour grandit, parce que l'huile qui alimente la lampe de l'amour a pour source la Beauté primordiale : la lampe monte quand grandit cette source, elle baisse quand celle-ci diminue, parce que dès l'origine des origines l'amour est en état d'union avec la beauté. » Cf. *supra* chap. ii *in fine*, le propos tenu par Rūzbehān à Shīrāz, lors de sa première prédication, et le *Vade-mecum* des fidèles d'amour de Sohrawardī (*supra* p. 84, n. 87).

humain et de l'amour divin n'est pas celui d'une antinomie. Le passage de l'un à l'autre est celui d'une initiation au sens vrai et à la perfection de l'amour, et l'initiation est indispensable. Elle ne consiste pas à passer d'un objet à un autre, d'un *objet* qui serait autre que Dieu à un *objet* qui serait Dieu. Lorsque l'amour de Majnûn a atteint son paroxysme extatique, il est devenu le Témoin-de-contemplation pour Dieu même; il est, dit Rûzbehân, le « miroir de Dieu » (*mir'ât-e Haqq*), celui où Dieu se contemple, se révèle à lui-même. Majnûn a alors triomphé de l'épreuve du Voile; c'est pourquoi l'amour divin ne peut se contempler qu'en un Majnûn, et Rûzbehân a fondé sa doctrine mystique sur cette expérience de l'amour humain.

7. - L' « histoire » des fidèles d'amour

Alors les derniers éléments composant ici notre dernier thème se pressent en leur séquence. Parce que tel est l'amour humain par rapport à la nostalgie divine aspirant à se révéler à soi-même; parce que c'est dans l'amant mystique que l'Être Divin trouve son pur miroir, l'œil dirigé sur Lui et qui est Son propre regard, — l'épreuve du Voile est nécessaire. Il faut que Lui-même fasse surgir devant l'amant terrestre le visage de beauté qui, en devenant son Témoin-de-contemplation, l'initiera, par une métamorphose de sa vision, à découvrir dans la beauté de ce visage, une théophanie de la Beauté éternelle. C'est en triomphant de l'épreuve du Voile, que l'amant mystique est amené à découvrir que sa contemplation est la contemplation de l'Être Divin se contemplant soi-même par ce regard qui est le sien. Aussi certains ont-ils pu dire que c'est Dieu qui s'aime soi-même dans l'amour de Majnûn pour Layla.

Il pourrait se faire que le non-initié entendît la formule néoplatonicienne au sens d'un solipsisme abolissant la tension d'énergie spirituelle que suppose la relation du sujet à l'objet. En fait, il en va tout à l'inverse. L'énoncé néoplatonicien caractérise la polarité réelle, celle de la bi-unité. C'est l'extériorité de l'objet qui amènerait à s'épuiser l'énergie spirituelle de l'amour, alors que polarisée dans leur intériorité réciproque, elle va s'intensifiant et se multipliant par elle-même. Le moteur de l'amour est l'ardent désir, et lui-même ne fait que croître avec l'amour, puisque c'est l'amour qui *fait voir* et que la vision est en proportion de l'amour. « L'ardent désir est renforcé encore par l'envol de l'Esprit, écrit Rûzbehân; plus il vole, plus grandit le désir, parce que dans le mirage de l'éblouissement, la soif est elle-même le désir d'éprouver

cette soif. Dans la religion des fidèles d'amour, il n'y a jamais d'atteinte finale à l'union, bien qu'il n'y ait jamais non plus de séparation, parce que la loi de ce qui est temporel, ne s'applique pas à ce qui est éternel. La vision de la Majesté se produit pour l'âme en état de désir. Mais par cette vision même le cœur ne fait qu'entrer en fusion plus ardente, parce que le désir ne cesse d'aspirer à la vision ¹⁹⁷.

Demandera-t-on, poursuit Rûzbehân, puisque l'amant est identique à l'aimé, de quoi son désir peut-il être le désir ? de qui son amour peut-il être l'amour, sinon de soi-même ? (Poser la question, c'est confondre ce que typifient respectivement les graphies $1 = 1$ et 1×1 . Que la confusion soit fréquente, cela va sans dire.) Non, répond Rûzbehân : c'est l'occasion de méditer le verset qorânique : « Ils n'ont pas mesuré Dieu à sa juste mesure (6 : 91) », car l'amour c'est cela même : *être-deux*. Mais ce qu'il faut comprendre, c'est le *deux* tel que le signifie l'unité essentielle amour-amant-aimé (un *deux* qui nous fera traduire ici encore le persan *dû'î* par *dualité*, non pas par dualité : un Unique *et* un Unique qui, en se multipliant l'un par l'autre, sont *un* Unique). Car *tawhîd* ésotérique et *tawhîd* d'amour sont l'unité du Contemplant et du Contemplé, de l'amant et de l'aimé. C'est pourquoi « le cavalier Amour sur la monture du Désir, va jusqu'à la mer du *tawhîd*, non plus loin. A aller plus loin, il ne subsisterait ni amour ni désir. » Mais ce serait aller au-delà du mystère divin se révélant à soi-même dans cette unité. « Or, c'est par le désir que progresse l'amour ; ce n'est que par ce vaisseau qu'il atteint aux rivages de la vision (sur la mer du *tawhîd*). » Et parce qu'il faut qu'il atteigne ces rivages, pour que Dieu trouve en lui son Témoin-de-contemplation, Dieu même fait se lever la vision devant l'oratoire de son âme. Alors « voici que cet homme de désir devient le partenaire d'une fiancée telle que toi, car pour ceux qui cherchent l'intimité divine, c'est toi qui es le lieu de l'intimité ; tu es pour ceux qui comprennent vraiment ce qui meut leur désir, la fleur épanouie au jardin de la connaissance mystique ¹⁹⁸ » Le sens du « partenaire », Rûzbehân nous en a déjà instruits. C'est de lui que dépend l'existence de l'univers théophanique, en ce sens qu'il dépend de lui que la beauté humaine soit reconnue comme théophanie de la beauté divine. Réciproquement c'est en conduisant son partenaire à cette reconnaissance, que cette beauté théophanique l'initie à reconnaître le visage que Rûzbehân désigne comme la Fiancée

197. *Jasmin*, chap. xxxi, § 273.

198. *Ibid.*, §§ 274-275.

éternelle (*'arûs-e qidam*), et à ne plus voir que ce visage dans le miroir de l'éphémère ¹⁹⁹.

Et cela, c'est toute l'histoire d'amour du couple Majnûn-Layla auquel il vient d'être fait maintes allusions, et que nos soufis ne se sont pas lassés de méditer. C'est que la métamorphose à laquelle est conduit Majnûn par l'amour de Layla, c'est cela qui fait de lui finalement le Témoin-de-Contemplation, le « Miroir de Dieu ». La passion de Majnûn est méditée comme cette mort mystique d'amour qui conditionne l'avènement de la *vision de la vision*, le *tawhîd* de l'« élite de l'élite ».

Il a existé (ou, du moins, la tradition poétique fait exister) en Arabie du Sud, dans le Yémen, une tribu idéale, célèbre par la pratique d'un amour platonique et chaste qui est désigné comme amour *'odhrite*. Les poètes en ont glorifié les couples d'amants célèbres; Rûzbehân en nomme quelques-uns au début de son *Jasmin*. Le couple Majnûn-Layla serait la réplique en Arabie du Nord de ces figures idéales célébrées par les poètes de l'Arabie du Sud. La réplique en existe également, si même elle ne lui préexiste, dans l'épopée mystique persane où elle se perpétue jusqu'à l'époque moderne. La question très complexe des origines historiques de ce thème n'a pas à nous occuper ici. En revanche, pour l'appréciation du thème envisagé ici, il importe de faire ressortir certains aspects différentiels. Malgré les similitudes, le cas de Majnûn se distingue du cas de ses émules, les héros de l'amour *'odhrite*. En outre, s'il est bien vrai que c'est la méditation des soufis qui a envisagé dans le cas de Majnûn le cas d'un héros exemplaire du pur amour, là même pourtant il y a une différence entre la manière dont le font intervenir dans leurs prédications certains maîtres soufis antérieurs à Rûzbehân, et la valorisation de son cas tel que l'envisage Rûzbehân. Cette valorisation diffère en raison même de la conception rûzbehânienne de l'amour humain comme initiation à l'amour divin, et comme étant au sommet de sa perfection l'expérience vécue de ce que suggère le *tawhîd* ésotérique. Cette valorisation même porte profondément la marque du soufisme iranien; elle caractérise ceux qu'à la suite de Rûzbehân nous désignons comme les fidèles d'amour, pour les distinguer des pieux dévots ou des dévots ascètes (*sohhâd*).

Deux aspects caractérisent l'amour de Majnûn tel que le cas en a été médité par les soufis, et ces deux aspects suffisent déjà à le distinguer de l'amour *'odhrite* pur et simple ²⁰⁰. D'une

199. Cf. *supra* le passage auquel réfère la note 183 et traduit dans le texte (chap. xx, § 212), ainsi que le chapitre xxv, § 239, auquel réfère la note 184.

200. Sur la différence entre amour *'odhrite* et amour « théophanique », cf. *supra* p. 91, n. 106. Que le cas de Majnûn ne puisse être simplement assimilé

part, la conscience de Majnûn est si totalement absorbée par la pensée et l'image de Layla, que tout autre sentiment s'en trouve désormais banni. Si on l'interroge sur Layla, il répond : je suis Layla. S'informe-t-on de son nom, de son état, sa réponse est la même. Plus encore, c'est par cette image qu'il perçoit la totalité du monde extérieur. S'il voit un animal sauvage, une montagne, une fleur, un être humain, le même mot monte à ses lèvres pour l'identifier : Layla. D'autre part, et comme n'étant sans doute que le postulat de cet état de conscience, il s'est produit chez Majnûn une intériorisation absolue de la personne de l'aimée. Cela va même si loin que Majnûn ne souhaite plus la présence physique de Layla, de peur qu'elle ne le distraie de son amour pour celle qui lui est intérieure, plus réelle que la Layla réelle²⁰¹. Ces deux traits caractérisent une expérience de l'amour non forcément impliquée dans la définition de l'amour 'odhrîte.

En tout cas, c'est en raison de cette absorption totale en la présence intériorisée de l'aimée, que les maîtres soufis, Shiblî par exemple (861/945 A.D.), présentent dans leurs sermons Majnûn comme le modèle du vrai mystique dont la conscience est si totalement absorbée par Dieu, qu'il ne se connaît soi-même et ne perçoit le monde extérieur que par Dieu. Comment un mystique prétendrait-il en effet aimer Dieu, s'il est encore en mesure de discerner et de faire siennes les évidences triviales de la conscience commune ? Sur ce point, les soufis ont, certes, perçu dans le cas de Majnûn un cas différent de celui du simple amour 'odhrîte, mais il reste qu'ils l'ont encore conçu à la manière d'un modèle et d'un exemple. Tout se passe comme si le mystique était simplement invité à aimer Dieu de la même manière que Majnûn aime Layla. On pourrait alors aussi bien en rester à une conception tout objectivante de Dieu, concevoir une « conversion » à l'amour divin comme un transfert de l'objet-Layla à l'objet-Dieu.

Or, ce que Rûzbehân nous a permis de comprendre concernant l'amour humain comme initiateur à l'amour divin, a une tout autre portée, et annonce quelque chose d'essentiel pour

à celui de l'amour 'odhrîte, mais présente une différence essentielle que l'on a en général oublié de considérer, c'est ce qu'a excellemment mis en lumière Hellmut Ritter dans un appendice complémentaire de sa traduction du long mémoire de I. J. Kratchkovski, *Die Frühgeschichte der Erzählung von Majnûn und Lailâ in der arabischen Literatur* (Oriens, vol. 8, 1955, n° 1, pp. 1-50).

201. Cf. le cas de Majnûn dans le « Bréviaire d'amour » d'Ahmad Ghazâlî (ob. 520/1126), *Sawânih al-'Oshshâq, Aphorismen über die Liebe*, hg. v. H. Ritter, Leipzig 1942 (Bibl. Islamica 15), et notre *Soufisme d'Ibn 'Arabi*, pp. 119 et 245, n. 122.

l'originalité de son soufisme. D'une part l'amour de Majnûn pour Layla doit être considéré comme la voie d'accès à l'amour divin. D'autre part, l'éclosion de celui-ci n'est pas à concevoir comme le transfert d'un objet à un autre objet, mais comme la métamorphose amenant l'état de Majnûn à l'état de *miroir* où l'Être Divin se contemple, trouve son *shâhid*. Quant au premier point, nous avons entendu Rûzbehân affirmer à l'aimée : « Impossible de franchir le fleuve torrentueux (le *Jayhân*) du *tawhîd* sans le pont de ton amour. » Mais franchir ce pont, ce n'est pas simplement passer d'un objet humain à un objet divin, c'est passer par une métamorphose telle que la notion d'objet elle-même est renversée. « L'en-haut devient l'en-bas, l'en bas devient l'en-haut. » Le changement d'état est tel qu'il s'exprime en paradoxes et en outrances (*shathîyât*) faisant le scandale des pieux conformistes.

C'est que pour Rûzbehân, Majnûn est en effet beaucoup plus qu'un modèle dont il faudrait simplement transposer l'exemple à la pratique de l'amour divin. L'état de Majnûn a fait de lui le « Miroir de Dieu » ; qu'est-ce donc d'autre que l'amour divin ? Car cela veut dire que son être même est devenu l'œil (*dîdeh-hastî* !) par lequel Dieu se regarde. Il ne pourrait dire de la manière dont il le dit : « Je suis Layla », s'il n'était devenu ce miroir. Si Majnûn éprouve qu'il est Layla, c'est parce qu'il est lui-même devenu le « miroir de Dieu » ou « l'œil de Dieu » se révélant à soi-même dans la beauté de Layla. L'outrance de son amour extatique apporte ainsi la réponse à la question que Rûzbehân posait à son interlocutrice dans le prologue du Jasmin : « Telle que Dieu se contemple soi-même en toi, contemple son Visage éternel dans la beauté de ton visage, qui donc es-tu ? » L'outrance de Majnûn implique le franchissement du torrent du *tawhîd* sur le pont de l'amour de Layla. Et c'est cela même le passage, l'éclosion de l'amour humain en amour divin.

Comme nous l'ont dit Rûzbehân et son glossateur : lorsque, chez l'amant mystique l'amour humain atteint à ce paroxysme extatique, c'est Dieu même qui, dans son regard, contemple de son propre regard son propre visage éternel. Or, c'est précisément dans cette atteinte à la *vision de la vision* qu'est proférée la célèbre outrance hallâjienne : « Je suis Dieu ²⁰². » Rûzbehân

202. *Jasmin*, chap. xxxii, § 286. « Si tu l'ignores, apprendis qu'un jour Abû Bakr Shiblî, ce lion de la prairie de l'Unification (*tawhîd*), ce cavalier de l'arène de l'individuation (*tafrîd*), proféra dans l'assemblée des Unificateurs (*mowahhidân*), le chiffre secret de toute la question : Mes propres inspirations se glorifient dans mes *in excelsis* (*ta'âlâ't*), car lorsque tu y réfléchis, point de Dieu hormis moi. » *Ibid.*

en a instruit le mystique : « Lorsque tu as atteint à la vision de la vision, chaque atome de ton être proclame : je suis Dieu. » Parce qu'alors « chaque atome de la création est un œil de Dieu ». Que l'on récapitule mentalement tout son enseignement sur la fonction théophanique de la beauté du *shâhid* (Layla dans le cas de Majnûn), et l'on comprend comment lui-même et son glossateur qualifient de même manière l'état mystique qui s'exprime aussi bien dans l'outrance de Majnûn que dans l'outrance hallâjienne. C'est chaque fois *vision de la vision*, et celle-ci consiste en ce que l'amant mystique hors de soi, sorti de soi-même (*bî-khwaôd*), voit son propre regard comme le regard dont Dieu se contemple soi-même. L'Image théophanique est l'organe de cette vision de la vision. Son intériorisation parfaite est comme compensée par la mise du mystique « hors de soi », sa sortie de soi-même, son *ek-stasis*.

Parce que la vision de la vision postule cette *ek-stasis* de l'amour extatique, amenant la transparence parfaite qui fait de Majnûn l'œil-miroir par lequel Dieu se contemple, elle présuppose « l'anéantissement de l'anéantissement » en lequel consiste le troisième degré du *tawhîd*. C'est pourquoi cette mise du sujet « hors de soi-même » postulée par le *tawhîd* ésotérique, se présente spontanément comme la « mort mystique d'amour » dont Majnûn est encore la typification parfaite. Prend alors tout son sens la sentence prophétique que nous avons lue précédemment : « Celui qui aime, reste chaste et meurt en ayant gardé son secret, celui-là meurt en Témoin véridique ²⁰³. » C'est que l'amour extatique de Majnûn vaut au sens vrai comme une mort initiatique.

Ici même nous voyons définitivement s'entrenouer tous les termes techniques du lexique des fidèles d'amour. Le Témoin-de-contemplation (*shâhid*) devient le Témoin véridique (*shahîd*, « martyr »). Le lieu de son témoignage (lieu de son « martyre », *mashhad*) est le lieu où se montre (*mazhar*) la Beauté divine, c'est-à-dire l'être de beauté qui en est la théophanie. Ce même mot (*mashhad*) nous a été expliqué précédemment aussi comme une désignation du paradis. Toute la doctrine rûzbehânienne de la théophanie dans la beauté, tend à cette transsubstantiation de l'amant contemplatif en un pur miroir, tel qu'il subsiste alors comme Témoin de l'absolu, comme l'œil même dont celui-ci se contemple soi-même.

Les dernières pages du *Jasmin* ont alors la sonorité d'un *finale* récapitulant allusivement tous les thèmes du livre. Rûz-

203. Cf. déjà *supra* p. 92, n. 108.

behân cite à plusieurs reprises Sanâ'î, cet autre grand poète mystique persan (ob. circa 535/1141). A sa suite il répète :

*Laisse-toi meurtrir par l'épée de l'amour
Afin de trouver la Vie éternelle,
Car du coup porté par le glaive d'Azraël,
Personne ne fait signe de ressusciter* ²⁰⁴.

Cela veut dire : l'*exitus* physique n'est ni le prélude ni l'annonce de la résurrection ; seule la mort initiatique ouvre l'accès à celle-ci. Or, c'est en ce sens que nos soufis entendent la mort mystique d'amour, car « l'amour n'agrée pas une âme qu'il laisserait vivre ²⁰⁵ » (de sa vie première). Mais « pour celui dont le seul guide est l'amour, infidélité et orthodoxie sont l'une et l'autre un voile obstruant son seuil. Tout ce qu'il y a dans les êtres de partiel et de total, tout cela est l'arche d'un pont sur la voie de l'amour ²⁰⁶. » « Dans mon seul à seul avec Dieu, je goûte l'instant des surhommes ²⁰⁷. » Et Rûzbehân d'accentuer les propos intrépides de Sanâ'î : « Pour le fidèle d'amour il n'existe ni fausse religion ni hérésie ; il n'existe ni immoralité ni candeur... Le paradis est la demeure des pieux dévots. Le Temple du Feu est la taverne mystique des fidèles d'amour. L'amour ne souffre pas l'immaturité. La voie d'amour ne tolère pas l'impuissance ²⁰⁸. » Cette mort mystique, dit-il encore, c'est l'assimilation totale de l'amant à l'amour, c'est-à-dire « à la substance

204. *Ibid.*, § 280. *Diwân* de Sanâ'î, éd. Modarres Razawî, p. 49.

205. *Ibid.*, § 282. « ... Ce n'est pas d'une souris morte que le faucon fait son gibier. » Sanâ'î, *Hadîqat*, éd. M. Razawî, p. 144. Comparer *Yasmin*, chap. VIII, § 112, qualifiant en propre les fidèles d'amour de « vivants immortels », à quoi le glossateur répond en écho (*Gloss* 107) par l'admirable vers de Hâfêz : « Jamais ne goûtera la mort, celui dont le cœur fut vivant par l'amour » (*Diwân*, éd. Qazwîni, p. 9). Le secret de la vie qui est surexistence est celé dans la mort mystique d'amour.

206. *Ibid.*, § 282. Vers de Sanâ'î (*Hadîqat al-Haqîqat*, éd. Modarres Razawî, p. 328) que Rûzbehân introduit ainsi : « Ordre et défense sont abrogés sur la voie de l'amour ; infidélité et orthodoxie sont inconnues au palais de l'amour. Les horizons sont embrasés dans l'aurore levante de l'amour ; l'éphémère est effacé sous le sabot du coursier Amour. Ces vers le disent... »

207. *Ibid.*, § 283. Les premiers mots (en arabe) de ce vers persan (*li ma'a'llâh waqt...*) reprennent ceux d'un *hadîth* (où le Prophète évoque son seul à seul avec Dieu). Sur le mot *mard* (l'homme au sens vrai, le noble, le chevalier, le surhomme), cf. *supra* p. 109, n. 143. Le manuscrit Aya Sophia 1959 donne ici ces deux distiques de Sanâ'î (le second manque dans notre édition de la *Hadîqat*, p. 328) : « L'amour est supérieur à l'intelligence et supérieur à l'âme. Dans mon seul à seul avec Dieu je connais l'instant des surhommes. Amour, aimé et amant ne font qu'un : Si quelqu'un en a pris conscience, celui-là mérite vraiment le nom d'homme. »

208. *Ibid.*, § 283.

de l'amour qui est coéternelle à l'âme ²⁰⁹. » Il faudrait ici pour traduire son lexique (*yakrangî*, *ham-rangî*) forger des termes comme *symmorphose*, *synchromatisme* : assimilation conformatrice amenée au cours de quatre phases, parallèles à celles qui conduisent au *tawhîd* ésotérique.

« Tout ce que nous venons de dire, écrit Rûzbehân, ne fait que décrire le mode d'être de l'amour et du fidèle d'amour. La limite de l'amour est le début de la gnose mystique (*ma'rifat*). Dans la gnose mystique, l'amour est au point culminant de la perfection. Si l'Amant devient homochrome (*ham-rang*) avec l'Aimé, c'est qu'il a atteint la station mystique du *Tawhîd*. S'il est frappé de stupeur dans la gnose mystique, c'est qu'il a atteint la station de cette gnose mystique. La limite extrême de l'amour va jusqu'à ces deux stations. Lorsqu'il est devenu parfait gnostique, voici que les Attributs divins se montrent à lui par les attributs de sa propre gnose mystique. Mémoration de l'Essence, méditation des Attributs, c'est encore pudique réserve sur les pas de la Sagesse éternelle. Mais la coalescence du regard (ou de la personne, *jam'-e 'ayn*) de l'Amant et du regard (ou de la personne) de l'Aimé, est impliquée dans le regard de coalescence (*'ayn-e jam'*) qui est l'essence de l'amour. Aussi, lorsque l'amour fait éclosion dans un être, il l'attire jusqu'à cette coalescence. Par quatre phases : par l'anéantissement de son agir et de ses qualifications propres, — par l'anéantissement de cet anéantissement, — par la surexistence de l'un et de l'autre, — par la surexistence de cette surexistence, — voici que l'Amant devient l'Aimé. Dans le royaume de la condition seigneuriale, il dispose du mode d'être de la divinité; il expérimente la suprême félicité. Que son amour, faucon royal, l'emporte alors à la vision du *Tawhîd*, l'amant mystique éprouve la joie de l'Unifique réalisant l'atteinte; il contemple l'œil qui le contemple (*shohûd-e 'ayn*), comme s'il était lui-même cet œil ²¹⁰. »

Alors aussi nous pouvons entendre pleinement ce propos du glossateur anonyme de Rûzbehân, qu'il nous faut citer une

209. *Ibid.*, §§ 278-279.

210. *Ibid.*, § 284. Toute cette finale du *Jamîn* confirme ce que l'on a analysé précédemment (*supra* chap. III), et c'est pourquoi il importe de conserver en traduction le sens premier du mot *'ayn* : œil, regard. Cf. encore dans le § 281, le cas rapporté par Zû'l-Nûn Misrî : « Un jour, dit-il, je cheminais dans le désert. Voici que j'aperçus un adolescent qui était sur le point de rendre son âme à Dieu. Reconnaisant sur son visage la trace de l'expérience mystique, je lui dis : O mon frère! prononce *Non Deus nisi Deus* (*lâ ilâha illâ'llâh*). Mais lui de me répondre : N'as-tu pas honte d'insérer quelque chose entre l'Amant et l'Aimé? Voici que je suis le *non* (*man lâ-yam, ego sum non*) et à ce *nisi* Lui seul surexiste, Lui seul exalté. Alors il prononça : « Lui! », — et son âme, faucon royal, prit son vol, exultante d'amour. »

dernière fois, parce que ce propos semble récapituler toute la doctrine du théophanisme en nous parlant d'un triple miroir de contemplation. Il y a, nous dit-il, « 1) Le miroir où contempler l'invisible, l'*absconditum*, l'ésotérique de l'Être Divin; ce sont les trois organes de perception subtile : le cœur, l'arcane (*sirr*), l'esprit. 2) Le miroir où contempler l'apparent, le manifesté, la forme visible de Dieu, le phénomène du divin (*sûrat-e Haqq*); ce sont les sens externes, les facultés de perception sensible éclairées par les trois organes subtils. 3) Le miroir où contempler la Face éternelle de Dieu; ce sont des yeux humains illuminés par l'amour ²¹¹. » Et c'est pourquoi, si tant de propos de Rûzbehân nous ont rappelé ici certaine thèse centrale de la doctrine de Maître Eckhart (« le regard dont je Le connais est le regard même dont Il me connaît »), il nous faudrait ajouter que Rûzbehân de Shîrâz serait un Maître Eckhart qui aurait en outre écrit le roman de Tristan et Yseult. Et nous relèverions sans doute ainsi la double caractéristique du génie mystique iranien, tel qu'il s'exprime dans ses vastes épopées mystiques comme dans son soufisme, de Sanâ'î (xi^e s.) à Nûr 'Alî-Shâh (xix^e s.). Tandis que nos philosophies ont socialisé le rapport de Dieu avec le monde, que ce soit pour l'affirmer ou pour le rejeter, le sens du divin que nous apprenons de ce soufisme est celui non pas d'un Dieu qui gouverne le monde, mais d'une divinité qui se révèle à l'intuition du cœur par l'amour qu'en éveillent les théophanies dans la beauté. Suprême paradoxe sans doute que le legs de ce soufisme à un monde qui peut nous apparaître, plus encore qu'à Rûzbehân, comme un monde « sans yeux », un monde par conséquent que Dieu ne regarde pas... ne « concerne » pas.

Nous avons entendu l'interrogation inquiète de Rûzbehân au cours d'une de ses visions : Où étais-Tu hier pendant le concert spirituel (*samâ'*), que je ne T'aie point vu ? Cette question « où es-tu ? » est celle, tant l'affaire « les regarde », que nous entendons poser tour à tour au cours des siècles par chacun de ces chercheurs de Dieu. Nous l'entendons entre autres dans un très simple mais pathétique poème de Fakhroddîn 'Erâqî (ob. *circa* 686/1287), un des plus illustres poètes du soufisme iranien, disciple de Sadroddîn Qonyawî, à l'influence de qui il dut de s'attacher passionnément à la théosophie mystique d'Ibn 'Arabî.

*D'amour pour toi, je suis hors de mes sens. Où es-tu ?
Avec l'âme je te cherche, toi, ô mon âme. Où es-tu ?*

211. C'est le texte de la *Gloss* 7, auquel il a été fait allusion *supra* p. 95, n. 119.

*Je cours à travers le monde vers toi.
Partout je te cherche. Où es-tu ?
Puisque le monde ne peut contenir ta beauté,
Pourrais-je savoir comment tu es et où tu es ?
Puisque là où tu es, personne n'a passage,
Qui interrogerai-je ? Qui pourra savoir où tu es ?
Tu es manifeste, et pourtant caché pour tous.
Et si tu n'es pas caché, où donc apparais-tu... ?
A mon cœur effarouché et perplexe
Fais un signe sur la Voie. Où es-tu ?
Puisque le pauvre 'Erâqî est hors de ses sens à cause de toi
Ne lui diras-tu pas finalement : O fou d'amour, où es-tu ? ²¹²*

Poème significatif entre tous. La question « où es-tu ? » se renverse. Celui qui la pose, aspire à se l'entendre poser à lui-même. C'est en effet, s'il se l'entend poser, qu'il aura enfin entendu la réponse à la sienne. C'est annoncer, en d'autres termes, ce mystérieux renversement de la vision, où le Contemplant découvre que dans l'acte même de sa contemplation il est lui-même le Contemplé (où le *Cogito* devient un *Cogitor*). C'est sur quoi clôture le livre du *Jasmin*. Rûzbehân prend congé de l'interlocutrice qui sollicita la composition du livre, en évoquant une dernière fois les théophanies qui peuvent se lire sur la beauté de son visage, à condition de lire avec les yeux de l'âme. Cette beauté est pour lui ce que fut pour le Prophète la vision de l'Ange s'abaissant à l'horizon et y « restant en suspens » (Qorân 53 : 8), parce qu'elle est elle-même, comme manifestation de l'Attribut divin par excellence, l'œil même par lequel la contemple celui qui en est le Témoin.

« Tout ce que nous venons de dire est l'*histoire des fidèles d'amour*, ceux qui aiment d'amour spirituel et divin, ô toi dont les yeux ont l'aspect du jasmin; toi, qui portes sur ton visage le secret des théophanisms (*sirr-e af'âl*); toi, dont le clignement des paupières menace les fidèles d'amour unifiques, de la magie de Harût et de Mârût; toi, dont l'amour est le centre du ciel impérissable, bien qu'il réserve aux fidèles d'amour mille plaintes et lamentations sur l'éphémère; toi, dont le front révèle les théophanies par centaines, à qui regarde avec les yeux de l'âme, tandis que les feintes gracieuses de ton regard ménagent à l'intelligence les occasions, par centaines, de *rester en suspens* (53 : 8) sous l'œil même de la théophanie! Ne connaît

212. Ce poème du *Divân* de Fakhr 'Erâqî figure dans l'édition des *Kollîyât* (Œuvres complètes) procurée par Saïd Naficy, Téhéran 1957, p. 251, vers 4405-4414.

l'état intime du cœur inconsolé, que celui qui en partage la condition. Disons-le : c'est dans la Niche des Signes visibles qu'est placée la lampe des Attributs divins. Les fidèles d'amour y trouveront dans ce chapitre maintes allusions. Dans ce distique de l'admirable amant mystique, cette créature royale d'ardent désir que fut Hoasyn ibn Mansûr al-Hallâj, il y a semblable outrance, prégnante d'indications allusives, proférée en l'ivresse du *tawhîd* sous l'effet d'un regard discernant l'Unité, lorsque son sang se répandait et qu'il récitait :

*« Gloire à Celui qui manifesta son humanité
Comme mystère de gloire de sa divinité radieuse,
Et qui ensuite se montra à découvert dans sa créature
Sous la forme de quelqu'un qui mange et qui boit ²¹³. »*

Le moment où le Contemplant devient le Contemplé, le moment où celui qui pose la question « où es-tu ? » se l'entend poser à son tour, c'est le moment même où il pénètre l'arcane de la maxime célèbre : « Celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur. » Mais alors aussi, il comprend le sens mystique de l'injonction émise dans le verset qorânique : « O âme pacifiée, retourne à ton Seigneur, agréante et agréée. »

213. *Jasmin*, chap. xxxii, § 287. Ces deux distiques de Hallâj (cf. L. Massignon, *Le Dîwân d'al-Hallâj*, coll. Documents spirituels, Paris 1955, pp. 39-40) peuvent être lus aussi bien par le chrétien, par le fidèle sh'ïte (les rapportant à l'Imâm) et par le fidèle d'amour (les rapportant à la beauté de l'aimée). Nul doute sur le lien qu'établit définitivement Rûzbehân, en ce passage final de son livre, entre l'anthropomorphose divine, la théophanie primordiale dans l'humanité angélique, la forme céleste d'Adam, et le visage de beauté qui est devenu sa *Qibla* mystique personnelle. Il suffit de peser les termes de la suprême « salutation théophanique » qu'il adresse à la belle interlocutrice, dédicataire du livre, et qui introduit la citation des vers de Hallâj. On y retrouve, outre l'allusion à la sourate de l'Étoile (la vision du Prophète, où l'ange de la Révélation se maintient en suspens à l'horizon qu'il recouvre), certains termes techniques tels que '*ayn-e fi'l*', littéralement « œil de l'Opération divine », c'est-à-dire œil du théophanisme manifestant l'Attribut, parce que, nous l'avons appris dans ce qui précède, chaque Attribut est un œil divin, et ce n'est par rien d'autre que par cet œil divin lui-même que le mystique contemple cet Attribut (cf. encore *supra* le § 284, traduit dans notre texte, auquel réfère la note 210 de la page 143).

Livre IV

SHÎ'ISME ET SOUFISME

CHAPITRE PREMIER

Haydar Âmolî, théologien shî'ite du soufisme

1. - *A la découverte d'une œuvre*

Le nom de Haydar Âmolî n'est plus celui d'un inconnu pour le lecteur du présent ouvrage, car nous nous sommes déjà, à maintes reprises, référé à son œuvre pour certains aspects essentiels du shî'isme duodécimain. Nous avons notamment insisté (liv. I, chap. III, 2) sur son interprétation du verset qorânique (33 : 72) mentionnant le dépôt divin confié à l'homme — entraînant l'idée d'un dépôt qui ne peut être transmis qu'à celui qui s'en atteste l'héritier, parce qu'il est capable de le recevoir — comme à l'un des versets qui sont au fondement de l'ésotérisme en Islam, et partant, de l'Islam shî'ite. L'œuvre de Haydar Âmolî nous situe au cœur du problème soulevé ici même à plusieurs reprises, et qui s'impose au chercheur, dès qu'il tente de ressaisir aujourd'hui à sa source l'ésotérisme islamique, ce qui veut dire l'« intériorité » de l'Islam spirituel : qu'en est-il de la gnose (*'irfân*) du soufisme — laquelle n'est plus une inconnue en Occident — par rapport à la gnose ou à la théosophie shî'ite (*'irfân-e shî'i*) qui, elle, est restée jusqu'ici beaucoup moins connue ? Or, la conviction du *'ârif* ou gnostique iranien, c'est que la gnose soufie n'aurait pas existé, s'il n'y avait eu tout d'abord la gnose shî'ite, dont la source première est l'enseignement des saints Imâms expliquant à leurs disciples le sens caché des versets qorâaniques.

L'œuvre de Haydar Âmolî est, dans son ensemble, éminemment représentative de ce point de vue, parce qu'elle est par excellence une de celles où se peut étudier un shî'isme conscient d'être en son essence l'ésotérisme de l'Islam. Le grand traité que nous avons récemment publié, se donne comme *Ĵâmi' al-asrâr*, une « Somme des doctrines ésotériques ». Haydar

Âmolî n'est ni un isolé ni le premier d'une série. On a déjà fait remarquer que la clandestinité à laquelle fut réduit le shî'isme duodécimain pendant plusieurs siècles, non seulement nous oblige à compter avec un grand nombre de « crypto-shî'ites », mais aussi nous explique la rareté relative des œuvres de ce genre parvenues jusqu'à nous. Cependant Sa'doddîn Hamûyeh et ses disciples, au XIII^e siècle, ont été déjà éminemment représentatifs, eux aussi, du soufisme shî'ite ou du shî'isme soufi. Au siècle suivant (VIII^e/XIV^e siècle) Haydar Âmolî, sans appartenir à une *tarîqat* (congrégation) déterminée, mérite avec quelques autres, Rajeb Borsî par exemple, la qualification que lui donne le titre du présent chapitre.

Les pages que nous lui consacrons ici ne veulent être qu'une brève introduction à son œuvre, en attendant les traductions et les exposés que cette œuvre mérite, parce qu'elle est une des clefs de la demeure spirituelle secrète du shî'isme des douze Imâms. Nous commencerons par en indiquer à grands traits le sens et la situation dans le plérôme des œuvres shî'ites; puis nous dirons comment nous avons été mis sur la voie, « à la découverte de l'œuvre » de Sayyed Haydar Âmolî; comment d'heureuses découvertes de manuscrits nous ont permis de reconstituer aussi bien la biographie de notre Sayyed que sa bibliographie personnelle.

Comme il nous en informe dès les premières pages de sa grande Somme de théosophie shî'ite (le *Jâmi' al-asrâr*), sa préoccupation fondamentale est de rappeler quelle est la situation initiale du soufisme par rapport au shî'isme, et conséquemment d'exposer une doctrine du shî'isme qui, loin d'être son invention, remonte aux origines mêmes, c'est-à-dire à l'enseignement donné par les Imâms à leurs disciples et familiers. Les *hadith* des Imâms sont abondamment cités tout au long de l'œuvre de Haydar Âmolî; leur enseignement est le recours constant et le fondement de sa pensée. S'il professe le soufisme, c'est par fidélité à l'enseignement même des Imâms, à la différence de l'attitude des shî'ites exotériques et des soufis non shî'ites.

La conception que professe Haydar Âmolî, celle du shî'isme comme ésotérisme de l'Islam, non seulement s'est perpétuée de siècle en siècle, mais elle est parfaitement vivante de nos jours; elle est celle de tous les *'orafâ*. Je l'ai entendu exprimée à maintes reprises, non seulement par de vénérables shaykhs, mais par de jeunes Mollâs. Il suffisait que fût posée une question comme celle-ci, par exemple : pourquoi le shî'isme n'a-t-il pas l'esprit missionnaire? pourquoi ne cherche-t-il pas à faire des prosélytes? Chaque fois la réponse exprimait la conviction que, si

l'Imâm ne guide pas intérieurement un homme, quelles que soient les paroles que vous fassiez entendre à cet homme, si sublimes soient-elles, elles ne frapperont son oreille qu'à la façon d'un souffle de vent. Quant à celui que guide l'Imâm intérieur, laissez-le être guidé par lui. C'est pourquoi l'on me rappelait qu'en son essence le shî'isme est une initiation intérieure, l'initiation au sens intérieur des hautes doctrines de l'Islam, transmises et enrichies de siècle en siècle par une longue tradition. Bien que le shî'isme s'adresse à tous et à chacun, me disait un jeune Mollâ, le sens et la vocation du shî'isme sont de dégager progressivement, de siècle en siècle, une élite spirituelle. Les Imâms n'ont-ils pas dit et redit : « Notre cause est difficile et lourde à porter; seuls en sont capables un ange rapproché, un prophète envoyé, ou un fidèle au cœur éprouvé » ? Alors le shî'isme ne pourrait être « multitudiniste » qu'au péril de se voir réduit au *zâhir*, à un exotérique qui ne ferait plus de lui qu'un rite particulier à côté des autres rites juridiques de l'Islam. Sans doute fera-t-on observer que, depuis la période safavide, ce « multitudinisme » est un fait accompli. Mais c'est précisément la question sur laquelle reviennent toujours d'inépuisables entretiens. C'est au cours d'entretiens de ce genre qu'il m'est arrivé d'entendre de jeunes Mollâs témoigner d'une haute conscience de leur tâche spirituelle, si difficile puisse-t-elle s'annoncer pour l'avenir immédiat. Peu nombreux peut-être; plus méconnus encore. Leur cas n'est-il pas prévu dans les entretiens du I^{er} Imâm avec Komayl ibn Ziyâd ? Du moins ces jeunes hommes attestaient-ils que la *silsilat al-'irfân* (la lignée de la gnose) ne serait pas interrompue.

L'œuvre de Haydar Âmolî est par excellence de celles qui attestent qu'une tradition ne se maintient vivante que par une perpétuelle renaissance spirituelle, autrement dit que l'esprit traditionnel ne reste un « esprit » qu'en étant un esprit créateur, et que, faute de cet esprit créateur, la tradition ne serait plus qu'un cortège funèbre. « Créateur » s'entend ici de l'activité qui est la conséquence d'une inspiration (*ilhâm*) continue, sans laquelle l'herméneutique vivante du Livre ne serait pas en mesure de révéler ce qui était demeuré caché. L'idée en va de pair avec celle de création continue (*tajdid al-khalq*). L'herméneutique spirituelle est la source d'une perpétuelle rénovation, mais l'idée de rénovation diffère de celle d'innovation, laquelle sous-entend, d'une façon ou d'une autre, une rupture ou un coup de force. L'« originalité » des rénovations, c'est de retrouver chaque fois les « origines ». Il est vrai que les études concernant le soufisme ont été pendant longtemps menées en Occident d'une manière telle que les thèses d'un Haydar Âmolî

concernant le shî'isme et le soufisme, peuvent momentanément apparaître à un chercheur occidental comme « innovant » quelque chose d'inouï. Or son propos est essentiellement de restituer la tradition de l'Islam intégral, c'est-à-dire d'un Islam comportant le *zâhir* et le *bâtin*, comme étant le sens même du shî'isme. Malheureusement il y a déjà eu à formuler ici le regret que la pensée et la théologie shî'ites aient été longtemps maltraitées en Occident, et cela en raison d'un certain conformisme admettant comme un postulat que tout dans le shî'isme était « tendancieux », si même on n'énonçait pas quelques qualifications outrageantes (celles par exemple, venues, on ne sait comment, sous la plume d'un Nöldeke). Ou bien encore l'on prétendait tout expliquer par des « intrigues politiques », des « faits sociaux », en allant jusqu'à faire du shî'isme une création politique de la période safavide. Or, dans l'enseignement des Imâms il n'est guère question de politique, et l'œuvre d'un Haydar Âmolî nous montre, plus d'un siècle avant la période safavide, la pensée shî'ite à même de construire ses propres Sommes, à tel point que les grandes œuvres de la période safavide ne pourront plus être étudiées sans référence à notre Sayyed.

Il faut en revenir à ceci : l'enseignement des Imâms nous impose de fixer notre attention sur la signification religieuse du shî'isme comme étant en son essence un phénomène de la vie spirituelle. Cette signification religieuse, support d'une expérience et d'une métaphysique configurant de vastes univers spirituels, ce ne sont ni les agités ni les agitateurs qui nous la feront connaître. Nul n'a jamais pu empêcher, pas même autour des Imâms, ce genre de personnages de faire carrière; il nous suffit de ne pas les confondre avec ce qui est vraiment en question. Si nous savons envisager ce qui est vraiment en question, nous lirons alors sans surprise ce que Haydar Âmolî et ses semblables énoncent concernant le soufisme. Mais en voulant séculariser les choses, nous nous fermons un sanctuaire de la conscience islamique et nous altérons radicalement toute phénoménologie religieuse possible. Peut-être les effets de cette altération ont-ils déjà débordé en Orient sur la génération formée à l'école de l'Occident. D'autant plus actuel pourra nous apparaître alors le sens de l'œuvre de Haydar Âmolî.

Ce sens se dévoile dans l'énoncé du projet qui a guidé notre auteur dès sa prime jeunesse, comme il en fait lui-même la confiance à son lecteur. Son propos était de rappeler, en se référant aux textes, que l'enseignement des saints Imâms comporte, certes, l'explication de maints détails obscurs de la *sharî'at*, mais que cet enseignement reste, en son essence, ordonné à l'ésotérique (*bâtin*) qui en est inséparable. Groupé méthodi-

quement autour de chaque verset en un commentaire continu, l'enseignement des Imâms est le guide menant aux « sept profondeurs ésotériques de la Révélation qorânique »¹. Or, il y a eu malheureusement des gens qui, tout en portant le nom de shî'ites, ont méconnu cet enseignement. Certains ont voulu n'en retenir que ce qui concerne le droit et le rituel. Pourquoi faut-il, en revanche, que toute une partie de cet enseignement visant l'ésotérique, le sens caché et spirituel (les *asrâr*, le *bâtîn*), ait fructifié dans le soufisme non-shî'ite ? Situation paradoxale qui amènera l'auteur, dès le début de son grand livre, à énoncer le paradoxe qui lui correspond : « Les soufis sont ceux à qui revient le nom de shî'ites au sens vrai (*al-shî'a al-haqiqiyya*) et de fidèles au cœur éprouvé (*mu'min momtahan*). »

Bien entendu, cette affirmation n'offrira pas de difficulté pour le shî'ite soufi. Elle a fructifié au long des siècles ; maintes pages de la grande encyclopédie de soufisme de Ma'sûm 'Alî-Shâh n'en sont en somme que le commentaire². En revanche, elle reste assez difficile à admettre (elle est un « coup dur », dira notre auteur) pour un shî'ite exotériste, refusant la gnose (*'irfân*). Sans doute aussi, éprouveront le besoin de nuancer une telle affirmation tous ceux des spirituels shî'ites auxquels nous avons déjà fait allusion ici, et qui, tout en étant des mystiques au sens le plus authentique du mot, professent une certaine réserve à l'égard du soufisme, préférant parler de *'irfân* plutôt que de *tasawwuf*. Déjà Mollâ Sadrâ Shîrâzî, bien que son œuvre soit imprégnée de l'esprit du soufisme, ou plutôt peut-être pour cette raison même, n'en écrit pas moins un traité vigoureux (le traité intitulé *Kasr asnâm al-jâhiliyya*, la « mise en pièce des idoles ») contre un certain soufisme.

Aussi bien Haydar Âmolî manifeste-t-il la même lucidité. Il distingue explicitement, et sans ménager les mots, entre soufisme et soufisme. Clairvoyance et indépendance d'esprit vont chez lui de pair. Nous en trouvons un autre exemple dans son attitude envers Ibn 'Arabî pour qui il professe une admiration fervente, et dont il est le disciple et le commentateur. Il fut même de ceux d'entre les shî'ites qui ont le plus contribué à intégrer l'œuvre d'Ibn 'Arabî au shî'isme, et cela parce que, dans la théosophie d'Ibn 'Arabî, ces shî'ites avaient conscience de retrouver leur propre bien (maints chapitres d'Ibn 'Arabî, ceux, par

1. A savoir les sept sens ésotériques du Qorân que mentionne le *hadîth* déjà maintes fois cité ici, et dont traite particulièrement ci-dessous le chapitre II.

2. Cf. Ma'sûm 'Alî-Shâh, *Tarâ'iq al-Haqd'iq*, éd. Moh. Ja'far Mahjûb (en trois volumes), Téhéran 1339 h.s., plus particulièrement le volume I, pp. 195-197, 221, 465.

exemple, concernant Salmân Pâk, les douze Imâma, pourraient avoir été écrits par un shî'ite). Malgré cela, il y a un point sur lequel Haydar Âmolî oppose à Ibn 'Arabî un refus résolu : sa critique est respectueuse, mais tenace et sans compromis, parce qu'il s'agit d'un point dont dépend le sort de la prophétologie et de l'imâmologie du shî'isme. C'est la question de savoir qui est le « Sceau » (*Khâtîm*) de la *walâyat*. La critique de la position d'Ibn 'Arabî sur ce point, position témérairement accentuée peut-être par son commentateur Dâwûd Qaysarî, occupe une place importante dans la grande Somme théosophique (*Jâmi' al-asrâr*) de Haydar Âmolî, aussi bien que dans les prolégomènes de son vaste commentaire sur les *Fostûs al-hikam*, ce traité qui a été lu et relu, de génération en génération, par tous les spirituels de l'Islam.

En bref, l'idée qui domine la pensée de notre Sayyed est celle-ci : d'une part, le shî'isme des Douze Imâms constitue l'Islam ésotérique, la religion spirituelle, le sens vrai de la Révélation, la gnose de l'Islam. Dans toute la mesure où le soufisme professe, lui aussi, la doctrine ésotérique, à l'encontre de ceux des shî'ites qui, pour une raison ou une autre, la refusent, on peut dire que le soufisme est le vrai shî'isme, en quelque sorte le représentant *incognito* de celui-ci au cœur du sunnisme. D'autre part, malheureusement, il est arrivé au soufisme de méconnaître ou d'oublier ses origines et de tomber dans quelques graves erreurs, notamment celle relative au « Sceau de la *walâyat* ». Le processus s'explique facilement : cette notion de *walâyat*, le soufisme l'a prise au shî'isme. Il ne pouvait donc se détacher, se rendre indépendant du shî'isme, qu'en altérant radicalement cette notion. Nombre de soufis n'en ont pas conscience. Ils vitupèrent le shî'isme, oubliant qu'il est la source de leur *'irfân*. Certains professent que l'ésotérique (*bâtîn*) finit par se passer de l'exotérique (*zâhir*), et que la vérité mystique (*haqîqat*) dispense de l'observance des prescriptions religieuses (*sharî'at*), double erreur dont l'excès correspond à l'excès inverse, l'excès dans lequel tombent ceux des shî'ites qui prétendent se passer de la gnose (*'irfân*), s'imaginent que le *zâhir* à lui seul est le sens vrai en l'absence du *bâtîn*, et qui finalement ne sont que des shî'ites au sens métaphorique (*majâzî*).

Ainsi l'effort de Haydar Âmolî est appliqué à faire face sur deux fronts : il fait face à tous ceux qui ne veulent connaître que le littéralisme de la religion de la Loi, qu'ils soient sunnites ou qu'ils soient shî'ites; et il fait face à ceux des soufis qui sont oublieux des origines et des implications de leur *'irfân*, de leur consécration symbolisée par leur manteau de soufis (*khirqâ*). Telle fut l'œuvre de sa vie, et c'est ce qui permet de le situer

au mieux dans l'ensemble des quatre périodes que nous avons déjà proposé, ci-dessus et ailleurs, de distinguer dans la dramatique histoire du shî'isme³.

Une périodisation adéquate devrait viser essentiellement les aspects de la pensée et de la spiritualité shî'ites comme développant de par elles-mêmes un monde ayant sa propre histoire; cette histoire est une hiéro-histoire, et sa finalité, de par son orientation eschatologique permanente, ne peut que briser l'histoire au sens ordinaire du mot, lorsqu'elle vient à la rencontrer. C'est pourquoi toute périodisation liée à la succession chronologique extérieure ne peut que cerner l'exotérique des aspects en question; elle reste extérieure à la hiéro-histoire. J'en rappelle simplement ici, pour la commodité du lecteur, les grands traits. Nous distinguons quatre périodes dans l'histoire exotérique de la pensée shî'ite duodécimaine. Il y a : 1) Une période initiale qui est celle des saints Imâms et de leurs disciples immédiats; elle s'achève avec l'« Occultation majeure » (la *Ghaybat al-Kobrâ*) du XII^e Imâm. 2) Une période qui va de Kolaynî (329/940), le grand rassembleur du *corpus* des traditions des Imâms, jusqu'au grand philosophe, théologien et astronome Nasîroddîn Tûsî (672/1274). 3) Une période (la période mongole) qui va de Nasîr Tûsî jusqu'à Mîr Dâmâd et l'école d'Ispahan, au XI^e/XVII^e siècle. 4) Finalement la période qui s'étend depuis Mîr Dâmâd jusqu'à nos jours, où commence peut-être une nouvelle période.

Sayyed Haydar Âmolî, au VIII^e/XIV^e siècle, est donc une figure dominante de la troisième des périodes que l'on vient d'énumérer. Et maintenant que nous connaissons certaines de ses œuvres majeures, nous pouvons dire que celles-ci dominent la production philosophique, théologique et théosophique de son siècle. Si nous nous demandons quel est le grand fait qui caractérise le contenu et la forme de la pensée shî'ite en cette troisième période, il semble que nous puissions répondre, en bref, que le fait caractéristique fut celui auquel nous avons fait allusion il y a quelques lignes, à savoir l'intégration de la pensée d'Ibn 'Arabî (ob. 1240) à la pensée shî'ite. Nous annonçons sur quelle question précise, la question qui met en cause la personne de celui qui est le « Sceau de la *walâyat* », c'est-à-dire la personne de l'Imâm, Haydar Âmolî, malgré son extrême vénération pour Ibn 'Arabî, oppose à celui-ci une critique décisive. Il y a déjà eu lieu de la signaler ici. Mais il reste que, chez Haydar Âmolî, comme chez Ibn Abî Jomhûr au siècle suivant, toute

3. Cf. *supra* liv. I, chap. II, 1 et notre *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, pp. 53 ss.

la métaphysique de l'être, la conception du *tawhîd* sous son double aspect, exotérique et ésotérique, la doctrine des Noms divins et de leurs formes épiphaniques (*maxâhir*), et partant toute la mise en œuvre de l'imâmologie, tout cela prolonge et amplifie les doctrines d'Ibn 'Arabî. Il reste aussi que l'œuvre colossale d'Ibn 'Arabî a, de génération en génération, formé tous les spirituels de l'Islam. Le *compendium* intitulé *Fotûs al-hikam* (les chatons des sagesse des prophètes) a été l'objet de quelque cent cinquante commentaires, dont cent trente environ, qu'ils soient écrits en arabe ou en persan, ont des Iraniens pour auteurs⁴. Certains de ces commentaires émanent d'auteurs sunnites; d'autres émanent d'auteurs shî'ites; le vaste commentaire très personnel, composé par Haydar Âmolî, est au premier rang de ces derniers.

Nous disions plus haut que l'œuvre de Haydar Âmolî est, avec l'œuvre d'Ibn Abî Jomhûr, de celles qui ont le mieux contribué à l'intégration de la pensée d'Ibn 'Arabî à la pensée shî'ite, comme si la pensée shî'ite retrouvait son propre bien dans l'œuvre immense d'Ibn 'Arabî. Cela pose toute la question des origines et des sources de la pensée du *Shaykh al-akbar*, question à laquelle auront à répondre de futures recherches approfondies aussi bien dans l'œuvre d'Ibn 'Arabî que dans les monuments de la philosophie shî'ite⁵. Cette question met en cause les sources et la formation initiale d'Ibn 'Arabî, lors de sa jeunesse en Andalousie; elle se réfère à la pénétration du shî'isme, tant ismaélien que duodécimain, jusque chez les gnostiques d'Andalousie, en premier lieu chez Ibn Masarra et l'école d'Almeria, dont Asin Palacios put reconstituer les doctrines grâce aux citations mêmes d'Ibn 'Arabî. On pressent un cycle grandiose : la pensée shî'ite essaimant jusqu'à l'extrême-occident de l'Islam, ramenée en Orient par Ibn 'Arabî, parce que les conditions prévalant en Andalousie ne permettaient plus à un théosophe d'y vivre et d'y penser. Ibn 'Arabî serait peut-être venu lui-même jusqu'en Iran, si le tumulte des invasions mongoles ne l'en avait écarté. Mais un siècle tout juste après sa mort à Damas, un jeune Sayyed iranien quittait son pays natal, Âmol et les rivages de la

4. C'est le chiffre qui résulte du recensement de M. Osman Yahia; cf. déjà son *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas, Institut français, 1964.

5. Sur ce point il nous faut attendre beaucoup de la première édition critique du grand livre des *Fotûhât al-Makkîya* préparée par M. Osman Yahia, lequel fut le premier à constater qu'il existe en fait deux rédactions du grand ouvrage, séparées par un intervalle de quelque trente années. Sans doute cette édition fera-t-elle apparaître sous un jour nouveau la question posée ici, à savoir celle de la formation initiale d'Ibn 'Arabî et de ses contacts avec la pensée shî'ite en Andalousie même.

mer Caspienne, pour aller s'établir aux Lieux saints du shî'isme, en Irâq, où il allait devenir le commentateur shî'ite le plus éminent peut-être de l'œuvre d'Ibn 'Arabî, celui qui par excellence « reconduirait » la théosophie du *Shaykh al-akbar* à ce qu'il estimait en être la source.

Et cela nous amène à mentionner les étapes que nous avons nous-même parcourues à la découverte de l'œuvre de Sayyed Haydar Âmolî. Ces étapes, nous les avons récapitulées ailleurs, à l'occasion de l'édition *princeps* de deux de ses grands traités; nous n'en rappellerons ici que l'essentiel⁶. Disons que nous y avons été guidé par un double intérêt conjugué pour l'œuvre d'Ibn 'Arabî et pour la pensée shî'ite. Nombre de citations rencontrées chez nos auteurs nous firent pressentir que l'œuvre de Haydar Âmolî était au premier rang des œuvres par lesquelles il convenait d'aborder cette pensée shî'ite qui marque toute la philosophie et la spiritualité de l'Islam iranien, où la méditation philosophique préserva un essor inconnu ailleurs en Islam. C'est pourquoi, ayant fait établir des photocopies de deux traités que nous avions commencé par retrouver en Iran, nous consacra mes plusieurs années de recherche et d'enseignement à l'œuvre de Haydar Âmolî⁷. Finalement nous nous trouvions dans la situation angoissante que connaissent tant de chercheurs, car *vita brevis*. Nous étions convaincu de la nécessité de publier celles des œuvres de notre Sayyed qui nous étaient accessibles et que nous avions en grande partie traduites, mais d'autres tâches non moins urgentes nous dissuadaient d'entreprendre seul un travail aussi monumental. C'est alors que M. Osman Yahia, grand spécialiste de l'œuvre d'Ibn 'Arabî et partageant notre appréciation de l'œuvre de Haydar Âmolî, nous offrit amicalement son concours.

6. Cf. Sayyed Haydar Âmolî, *La philosophie shî'ite* : 1. *Somme des doctrines ésotériques (Jâmi' al-asrâr)*. 2. *Traité de la connaissance de l'être (Fi ma'rifat al-wajûd)*, textes publiés avec une double introduction et index par H. Corbin et O. Yahia (Bibliothèque Iranienne, vol. 16); Téhéran-Paris, Adrien-Maisonneuve, 1969, particulièrement les pp. 9 ss. de l'Introduction française (abrév. ici = *Philosophie shî'ite*).

7. Nous avons successivement étudié, dans nos cours de l'École des Hautes Études, les livres I, II et III du *Jâmi' al-asrâr* ainsi qu'une partie des prolégomènes au commentaire des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî, cf. *Annuaire de la Section des Sciences Religieuses* de l'École pratique des Hautes Études 1961-1962, pp. 75 ss.; 1962-1963, pp. 72 ss.; 1963-1964, pp. 77 ss. Cf. également nos deux études : *Le Combat spirituel du shî'isme* (Erano-Jahrbuch XXX, 1962) et *De la philosophie prophétique en Islam shî'ite* (*ibid.*, XXXI, 1963). Nous avons d'autre part tenté une esquisse d'ensemble : *Sayyed Haydar Âmolî, théologien shî'ite du soufisme*, dans les « Mélanges Henri Massé » publiés par l'Université de Téhéran, 1963. Cette esquisse est maintenant entièrement dépassée.

Ce renfort mit fin à nos hésitations, et l'édition fut entreprise. En outre, les recherches de M. Osman Yahia le conduisirent de son côté à quelques découvertes inappréciables. Découverte, à Istanbul, du grand commentaire de Haydar Âmolî sur les *Fosûs* d'Ibn 'Arabî. Découverte en Irâq, à Najaf, dans le trésor du sanctuaire de l'Imâm, de l'autographe du grand *Tafsr* de Haydar Âmolî, c'est-à-dire de son vaste commentaire shî'ite mystique du Qorân, en sept grands volumes. C'est un monument du *ta'wîl*, de cette herméneutique spirituelle dont nous avons rappelé tout au long du présent ouvrage l'importance pour la méditation philosophique en Islam shî'ite (six volumes de l'autographe sont à Najaf; le premier volume est à Qomm, outre une copie du début du *Tafsr*, dans la bibliothèque de Sayyed Shihâboddîn Mar'ashî Najafî, qui le mit avec une amicale obligeance à notre disposition⁸). La collection présente à Najaf y est complétée par l'autographe du dernier traité composé par Sayyed Haydar, intitulé le « Traité des hautes sciences » (*Risâlat al-'olûm al-'âliya*), et dont il est facile de présumer l'importance. De plus, les prolégomènes au Commentaire d'Ibn 'Arabî aussi bien que le début du *Tafsr* contiennent deux récits autobiographiques qui se complètent l'un l'autre et nous dévoilent le drame spirituel que vécut notre Sayyed et la décision radicale par laquelle il le dénoua. En outre, ils nous font connaître en détail les titres de ses œuvres et nous permettent de les ordonner chronologiquement tout au long de sa vie. Il y en a trente-quatre, tant en arabe qu'en persan. Les unes sont des opuscules; d'autres sont des monuments en plusieurs volumes.

Nous serions des chercheurs entièrement comblés si nous avions d'ores et déjà découvert des manuscrits pour chacune des œuvres de notre auteur. Nous n'en sommes malheureusement pas encore là. Cependant reste le cas, trop rare, où par un récit autobiographique l'auteur nous rend son œuvre encore plus proche. On souhaite alors de retrouver l'environnement dans lequel il vécut, médita et travailla, et souvent ce vœu peut être exaucé. Nous retrouvons, par exemple, à Ispahan (la *madrasa* Sadr) où enseigna Mîr Dâmâd, où Sadrâ Shîrâzî et tant d'autres passèrent leur vie d'étudiant; nous retrouvons à Shîrâz le collège (la *madrasa* Khân) où enseignait ce même Mollâ Sadrâ Shîrâzî, avec la salle où il donnait ses leçons, la place qu'il y occupait⁹. Dans le cas de Sayyed Haydar Âmolî,

8. Cf. *Philosophie shî'ite* (*supra* p. 157, n. 6), p. 11 de l'Introduction française.

9. Voir notre édition et traduction de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (Bibl. Iranienne, vol. 10), la planche mise en frontispice et portant la photographie de la *madrasa* où Mollâ Sadrâ enseignait à Shîrâz; il est facile de se représenter ce qu'elle fut au temps de sa splendeur.

du moins pour la période iranienne de sa vie, tout est plus difficile. Nous verrons plus loin qu'avant la grande brisure qui partage sa vie en deux périodes, notre Sayyed passa la plus grande partie de sa jeunesse à Âmol, dans le Tabarestân, son pays natal. Les vicissitudes des temps, les tourmentes mongoles, n'y ont guère laissé subsister de monuments anciens.

Pourtant les éditeurs de Haydar Âmolî avaient à cœur d'accomplir ensemble un pèlerinage à Âmol et aux rivages de la mer Caspienne. Par la nouvelle route ouverte il y a quelques années et qui fraye directement à travers la chaîne de l'Alborz, on peut atteindre Âmol, juste au nord de Téhéran, par un parcours de quelque deux cents kilomètres. On allait donc y chercher la trace de monuments que Sayyed Haydar aurait pu contempler ou fréquenter de son vivant. En fait il n'y a de probabilité que pour l'Imâm-zâdeh désigné par la tradition populaire sous différents noms : *Seh Sayyed* (les trois Sayyeds), *Mir Haydar* etc. Le mausolée s'élève dans un jardin, au bord d'un ruisseau; on date en général sa construction du VII^e/XIII^e ou VIII^e/XIV^e siècle. Il est donc probable que notre Sayyed connut ce monument. On n'en peut dire autant pour aucun des autres monuments subsistants¹⁰. Les bords de la rivière, le *Harâz rûd* qui traverse Âmol, sont aujourd'hui agréablement aménagés. Quel aspect avaient-ils au temps où Âmol était la capitale des princes du Tabarestân? Ce qui subsiste à coup sûr, c'est le paysage : la forêt qui recouvre les flancs de la montagne d'où la route débouche sur la vaste plaine du Mazandéran; la verdure exubérante reniant l'ascétisme du haut plateau iranien; l'humeur du ciel changeant avec l'humeur de la mer, prisonnière ici du continent. Tout cela, Sayyed Haydar put le voir comme nous le voyons, à quelques différences près. Et peut-être faut-il le voir avec lui, pour percevoir les résonances de la confession pathétique, traduite ci-dessous, du jeune homme comblé qui, à l'âge de trente ans, préféra tout abandonner pour n'être plus qu'un « pèlerin vers Dieu ».

Or, cette décision coïncida avec un moment dramatique dans l'histoire du Mazandéran (englobant ce Tabarestân qui jadis en désignait plutôt la partie montagneuse; les répertoires biogra-

10. Que soient encore remerciés ici nos amis Hushang Beaharat qui nous conduisit à Âmol, et M.-T. Dâneah-Pajûh qui, lui-même Âmolî, se fit notre guide dans le vieil Âmol. On trouvera en frontispice de *Philosophie shî'ite* une reproduction de l'Imâm-zâdeh Bozorg en son état actuel; nous avons dit (*ibid.*, Introduction, pp. 73-76) les raisons historiques pour lesquelles nous avons choisi de reproduire l'image de ce monument. André Godard, dans *L'Art de l'Iran*, Paris 1962, a reproduit (pl. 175) une très belle et grande fresque de l'époque qadjare, qui figurait dans cet Imâm-zâdeh. Nous avons constaté, hélas! en octobre 1968, qu'elle avait disparu.

phiques désignant souvent notre Sayyed comme « Âmolî Mâzandarâni »). Par le rang de sa famille comme par les fonctions qu'il remplit pendant sa jeunesse à la cour de son souverain, la biographie de Sayyed Haydar se trouve associée au souvenir de l'une des plus célèbres maisons régnantes du Mazandéran, celle des Bâwandiyan, c'est-à-dire de la lignée de Bâwand. Lui-même, en évoquant le souvenir du prince qu'il servit, en souligne avec fierté le haut lignage remontant jusqu'aux Sassanides de la Perse préislamique. Aussi bien, les noms purement iraniens, empruntés à ceux des héros de l'épopée nationale, voisinent-ils, au long des siècles, avec les noms proprement islamiques dans l'onomastique de cette dynastie.

Rappelons quelques faits essentiels pour situer l'aperçu autobiographique esquissé ci-dessous. La dynastie des Bâwandiyan régna sur le Tabarestân pendant sept siècles (de 45/665 à 750/1349). Sa lignée remontait jusqu'aux Sassanides, prenant naissance avec Parwîz, Anûshrawân, Yazdgard. Elle comprit successivement trois branches. La troisième, celle des Kinkhwâriyan, régna de 635/1237-38 à 750/1349, et prit origine avec Hosâmoddawleh Ardashîr ibn Kinkhwâr. Son huitième successeur et dernier souverain de la dynastie fut Fakhroddawleh Hasan ibn Shâh Kay-Khosraw ibn Yazdgard, qui régna pendant seize ans (de 734 à 750). C'est ce prince qui fit de Sayyed Haydar son familier, puis son ministre, et nous verrons notre Sayyed évoquer avec émotion son souvenir et celui de son père. Fakhroddawleh avait succédé à son propre frère, Sharaf al-Molûk ibn Shâh Kay Khosraw, qui eut un bref mais heureux règne de six ans, et mourut en 734/1333-34. A ce moment, Sayyed Haydar était un jeune garçon de quatorze ou quinze ans. On ne s'étonnera donc pas qu'il témoigne d'un souvenir également précis de ce prince. Quant à Fakhroddawleh, il avait épousé la sœur de Kiyâ Afrâsiyâb de Tcholâb; celui-ci porta contre lui une fausse accusation devant les 'olamâ', prétexte pour justifier le meurtre de Fakhroddawleh, lequel fut trahissement assassiné par son beau-frère ou par les deux fils de celui-ci, le 27 Moharram 750/17 avril 1349. Tout se passe vraiment comme si, depuis les temps héroïques, le nom d'Afrâsiyâb prédestinait son détenteur au rôle ténébreux de traître. Fakhroddawleh laissait quatre fils et une fille. L'aîné, Malek Kâ'ûs, n'avait que dix ans à la mort de son père. Les légitimistes ne purent reprendre Âmol, mais Afrâsiyâb ne devait profiter de son crime que pendant une dizaine d'années ¹¹.

11. Pour l'histoire de la dynastie Bâvand et les événements auxquels il est fait brièvement allusion ici, voir *Philosophie shî'ite*, pp. 13-14, 70 n. 6 et 74 ss. de l'introduction française (avec indication des sources).

Ces détails s'inscrivent sur l'itinéraire nous menant à la découverte de l'œuvre et de la personne de Sayyed Haydar Âmolî, car c'est l'année même (750/1349) où son prince périssait assassiné, et où en sa personne prenait fin le règne de la dynastie de Bâwand, que Haydar décidait d'abandonner sa brillante carrière mondaine pour « se convertir à Dieu ». Cependant, s'il note en détail les circonstances spirituelles concernant le dénouement de sa conversion, il ne dit pas un mot de la tragédie qui mit fin cette même année à la dynastie des Bâwandiyân. Si l'on pèse les termes de son récit autobiographique, il semble bien que la décision fut prise, ne serait-ce que de peu, avant que se jouât la tragédie, et alors qu'il était encore ministre du souverain de Âmol. Lorsque, beaucoup plus tard, il écrivit à deux reprises un récit autobiographique, il put alors mentionner son souverain au passé, en se contentant d'une doxologie fervente, sans évoquer le drame final. Tout cela était déjà loin de lui. Reverrait-il jamais son Mazandéran natal, où s'apprêtaient à déferler les cavaliers mongols de Tamerlan ? Nous ne savons rien de sa mort ; il prend discrètement congé de nous avec son dernier livre (787/1385-86), le « Traité des hautes sciences ».

2. - *Aperçu autobiographique et bibliographique*

Il vient d'être fait allusion à deux récits autobiographiques, grâce auxquels la courbe de vie de Sayyed Haydar Âmolî nous apparaît en pleine lumière. Nous les désignerons respectivement ici comme *autobiographie A* et *autobiographie B*.

Dans l'ordre chronologique, le premier de ces récits, celui que nous désignons comme *autobiographie A*, est le récit qui se trouve au début du grand *Tafsîr 'irfânî* (intitulé *al-Mohît al-a'zam*, le Suprême Océan) que Haydar Âmolî acheva en 777/1375-76. Le récit est assez détaillé pour nous permettre d'entrevoir le cours des « années d'apprentissage » et de jeunesse de notre Sayyed, puis les motifs de la grande décision qui le jeta en pèlerin solitaire sur les pistes de l'Iran, vers les lieux saints shî'ites de l'Iraq. Malheureusement le récit s'interrompt brusquement au bas du dernier feuillet, alors que l'auteur était en train de raconter en détail les circonstances de son étape prolongée à Ispahan, au cours de sa migration vers La Mekke. Rédaction interrompue et jamais reprise ? Feuilles arrachés ? ou simplement intervertis par un accident de reliure ? Seul un examen prolongé des photocopies nous permettra d'en décider. Quoi qu'il en puisse être, cette interruption nous prive présentement des informations détaillées que notre

Sayyed avait sans doute le dessein de nous donner là même sur la seconde période de sa vie.

Le second récit autobiographique, celui que nous désignons comme *autobiographie B*, est celui qui figure dans les prolégomènes du *Nass al-Nasûs*, c'est-à-dire du commentaire des *Farûs al-hikam* d'Ibn 'Arabî, que Haydar Âmolî acheva à Najaf en 782/1380-81. L'auteur y récapitule en termes plus brefs que dans l'*autobiographie A* les souvenirs de sa jeunesse et de la crise spirituelle qui eut pour dénouement son départ en pèlerin vers les Lieux saints. En revanche, le récit ne s'interrompt pas, et c'est une récapitulation de son activité d'écrivain que nous donne alors notre auteur, en un inventaire de ses œuvres qui est pour nous d'une valeur inappréciable. Il suffit de coordonner ces deux récits pour obtenir un schéma d'ensemble de la vie de notre Sayyed. Nous y avons distingué une période *iranienne* allant jusqu'à sa conversion (750/1349-50), et une période *iraquienne* commençant avec son arrivée aux Lieux saints (751/1350-51). A son tour, cette période iraquienne peut, en fonction des points de repère bibliographiques, se subdiviser en deux parties. Nous avons donc à considérer trois périodes dans la vie de Sayyed Haydar Âmolî; nous les désignerons respectivement comme *périodes A, B, C*.

L'*autobiographie B* nous permet de fixer à une année près la date de la naissance de Sayyed Haydar à Âmol : 720/1320 (peut-être 719 h., mais plus probablement 720 h.) Elle nous apprend en effet qu'il arriva aux Lieux saints de l'Iraq en 751/1350-51. Admettons une d'année d'écart entre cette arrivée et son départ de Âmol; il quitta donc les rivages de la mer Caspienne en 750/1349-50, et il nous informe qu'il était alors âgé de trente ans. Ces trente premières années constituent la période iranienne de sa vie. Sayyed Haydar ibn 'Alî ibn Haydar 'Obaydî Hosaynî Âmolî appartenait à une grande famille de Sayyeds de Âmol, ville dont la population fut presque entièrement shi'ite dès les origines. C'est au cours de cette période iranienne qu'il acquit sa formation et fit sa première expérience de la vie. Il nous confie, dans sa grande Somme théosophique (le *ġâmi' al-asrâr*) que, dès sa jeunesse, voire dès son enfance, il se consacra avec passion à l'étude de la gnose et théosophie shi'ite duodécimaine (*'irfân-e shi'î-e dawaxdêh Imâm*). Pour toute cette période, l'*autobiographie A* esquisse au mieux la caractérologie de notre Sayyed en fixant les traits de sa personnalité spirituelle et morale. Nous en donnerons simplement ici un résumé ¹².

12. Voir *ibid.* le texte de l'introduction arabe, pp. 42 ss., et notre introduction française, pp. 18 ss.

Le pieux sentiment d'être un Sayyed, c'est-à-dire un descendant des saints Imâms, inspire à Haydar Âmolî le soin de retracer, dès le début, son ascendance généalogique. Elle remonte, de génération en génération, jusqu'au IV^e Imâm, Zayn al-'Âbidîn, fils du III^e Imâm, l'Imâm Hosayn, le martyr de Karbala. De même que dans son *ġâmi' al-asrâr*, il affirme que depuis son enfance jusqu'à l'âge de trente ans, il s'est consacré à l'étude « des doctrines de ses aïeux, les Imâms immaculés », tout en se limitant, pour commencer, à l'aspect exotérique de la *sharî'at*. Puis il parcourut tout le cycle des sciences traditionnelles (*manqûl* et *ma'qûl*, théologie positive et philosophie spéculative). Il étudia d'abord à Âmol; puis il se rendit au Khorassan, et étudia à Astarâbâd; de là il passa à Ispahan, où il séjourna assez longtemps. Tout ce cycle d'études depuis la petite enfance, à Âmol et ailleurs, avait demandé une vingtaine d'années. Ce fut donc aux alentours de sa vingt-cinquième année que Sayyed Haydar revint à Âmol, son pays natal. Le souverain régnant alors sur le Tabarestân était Fakhroddawleh Hasan, fils de Shâh Kay-Khosraw ibn Yazdgard, dont nous avons rappelé ci-dessus la place dans la dynastie des Bâwandiyân. L'origine de cette dynastie, Sayyed Haydar la rappelle lui-même expressément; et la fierté avec laquelle le Sayyed shî'ite insiste sur le lignage de ses princes, remontant, de génération en génération, jusqu'aux souverains sassanides de la Perse préislamique, est éminemment caractéristique de la conscience shî'ite iranienne : sentiment de fidélité à l'égard de l'une et l'autre lignée, celle des Imâms et celle des princes de l'ancienne Perse.

Le roi Fakhroddawleh combla de ses faveurs Sayyed Haydar; il l'admit au nombre de ses compagnons familiers, en fit son confident, finalement son ministre. Notre Sayyed semble avoir goûté alors à toutes les joies de la vie de ce monde : situation familiale, honneurs, richesse, pouvoir, relations, belles demeures, compagnons et amis agréables, autant d'allusions signifiant que rien ne lui était refusé. Mais précisément, comme le cas en est fréquent dans l'histoire des conversions, c'est au cœur même de cette existence comblée, laissant espérer ce que l'on appelle aujourd'hui une « magnifique carrière », que Haydar Âmolî en éprouve la vanité, le goût de cendre. « Il en fut ainsi, écrit-il, jusqu'à ce que dans le secret le plus intime de moi-même finissent par l'emporter les appels de la Vérité, et que Dieu me découvrit la vanité de l'insouciance, de l'ignorance et de l'inconscience dans lesquelles je vivais. M'apparut alors mon égarement hors de la voie de la Vérité : j'allais tout droit sur la voie de la perdition et de l'infidélité. Alors j'eus des

entretiens secrets avec mon Dieu, en lui demandant d'être délivré de tout cela. Et voici que prit corps en moi une aspiration de tout mon être à la renonciation et à l'esseulement; un désir de me *convertir vers* Dieu, en m'engageant dans la voie du *tawhîd*. Mais je sus que cela me serait impossible, tant que je resterais en la compagnie des rois, en mon pays natal et familial, dans la société de mes frères et de mes amis. Je compris qu'il valait mieux renoncer à eux, les quitter pour m'en aller dans un endroit où tout ce que comporte la vie au sens vrai me serait facilité au maximum. J'abandonnai donc la famille et la fortune, le roi et les honneurs, père et mère, frères, amis intimes, compagnons. »

Notre pèlerin, se dépouillant de tout, ne garde qu'une vieille *khirqa* (manteau de soufi) trouvée au rebut, et se met en route avec l'intention de gagner les Lieux saints shî'ites, puis Jérusalem, puis le temple de La Mekke. Son itinéraire le mène par Qazwîn, Ray et cette ville d'Ispahan où naguère encore il avait fait un long séjour et connu les agréments d'une « jeunesse dorée ». Cette fois, il ne fréquente que les soufis, avec qui il noue le pacte de fraternité (*fotowwat*). Il se confie spécialement à la direction d'un shaykh nommé Nûroddîn Tehrânî. « Ce shaykh était un grand mystique, un ascète reconnu de toute l'élite spirituelle... » C'est, hélas! au milieu de cette phrase inachevée que s'interrompt brusquement le récit de l'*autobiographie A*, ne nous laissant qu'un faible espoir d'en trouver la suite ailleurs. Pour le moment, nous n'en saurons pas plus sur les expériences spirituelles de notre Sayyed à Ispahan, hormis le récit de deux songes que nous mentionnerons plus loin. C'est par l'*autobiographie B*, laquelle prend les choses après la grande décision de l'expatriement volontaire, que nous apprendrons ce qu'il en fut de l'activité et de la productivité de Sayyed Haydar pendant la seconde période de sa vie.

Désormais en effet commence la période iraquienne, plus exactement dit la première phase de celle-ci (*période B*). Sayyed Haydar se rend à La Mekke et à Médine où il aurait voulu se fixer (il date ce pèlerinage de l'année 751/1350-51), mais l'état de sa santé l'oblige à revenir en Irâq, aux Lieux saints shî'ites. Comme le traité « De la connaissance de l'être » est daté de Najaf 768/1366-67, c'est la date de ce traité que nous prendrons comme point de repère pour fixer, au moins quant à la bibliographie du Sayyed, la seconde partie de sa période iraquienne (*période C*).

Quant à la première partie de cette période, les biographes nous disent que Sayyed Haydar bénéficia à Baghdad de l'enseignement de deux shaykhs éminents : l'un, Mawlânâ Nasîroddîn

Kâshânî Hillî (ob. 755/1354); l'autre, le shaykh connu couramment sous le surnom de Fakhr al-Mohaqqiqîn (682/1283-771/1370), et qui était le fils du célèbre 'Allâmen Hillî (648/1250-726/1326). Ce dernier avait eu lui-même pour maîtres Nasîroddîn Tûsî et Kâtibî Qazwînî, et fut l'un des piliers de la théologie shî'ite de cette époque¹³. C'est de Fakhr al-Mohaqqiqîn que Sayyed Haydar reçut une *ijâzat* en 761/1359-60 (c'est-à-dire une « licence d'enseigner » les livres qu'il avait étudiés auprès de lui). C'est à sa demande qu'il écrivit le traité intitulé *Risâlat râfi'at al-khilâf* (justification de l'attitude observée par le 1^{er} Imâm du shî'isme à l'égard des trois premiers khalifes du sunnisme), et c'est avec lui qu'il échangea un certain nombre de questions et réponses¹⁴. Cela dit, les seules informations sûres dont nous disposons pour le moment, sont celles que nous donne notre Sayyed lui-même dans son *autobiographie B*, en liaison avec sa bibliographie personnelle. Rappelons que la date la plus tardive que nous puissions repérer, est celle de la composition de son « Traité des hautes sciences », daté de 787/1385-86. Sayyed Haydar était alors âgé de soixante-cinq ans (soixante-sept années lunaires). Après cela nous perdons ses traces. Nous ne pouvons dire ni quand ni dans quelles circonstances il quitta ce monde.

Quant à cette *autobiographie B*, nous avons mentionné plus haut qu'elle figure dans les prolégomènes du grand commentaire des *Furûs al-hikam* d'Ibn 'Arabî, que Sayyed Haydar acheva en 782/1380-81. Il était alors âgé de soixante-deux ans (lunaires) et avait quitté son Iran natal depuis trente-deux ans. Voici ce qu'il écrit¹⁵.

« Lorsque Dieu Très-Haut m'eut ordonné de renoncer à tout ce qui est autre que Lui, et de me convertir à Lui par une conversion véritable, il m'inspira de rechercher un lieu et une demeure où me fixer et où je me consacrerai à son service et à sa dévotion, comme l'exigeaient son impératif et sa directive, un lieu tel qu'il n'y en eût aucun de plus élevé et de plus illustre en ce monde-ci.

« C'est ainsi que je me dirigeai vers La Mekke — que Dieu Très-Haut l'illustre — après avoir renoncé à ma charge de ministre, au pouvoir, à la fortune, aux honneurs, à mon père et ma mère, à mes frères et à mes compagnons. Je revêtis une vieille *khirqa* jetée au rebut et sans valeur, et je sortis de mon pays natal, lequel est Âmol et le Tabarestân du côté du Kho-rassan.

13. Sur ces personnages, voir *ibid.* introduction française, p. 20.

14. *Ibid.* pp. 41 et 53, bibliographie de notre auteur, nos 16 et 31.

15. *Ibid.* introduction arabe, pp. 10 ss.

« J'y étais ministre (*vazir*) du souverain régnant sur le pays, lequel était au nombre des souverains les plus illustres de la Perse, car il était l'un des augustes descendants de Kesrâ. Son nom était al-Malik al-Sa'id Fakhroddawleh, fils du défunt roi Shâh Katkhodâ ^{15a} — que Dieu donne à l'un et à l'autre le paradis pour demeure. J'étais à cette époque âgé de trente ans.

« J'eus à affronter de cette façon, jusqu'au moment de mon arrivée à La Mekke, toutes sortes d'épreuves et toutes espèces de combats; il ne me faudrait pas moins de plusieurs volumes pour tout raconter. Néanmoins, la plupart des circonstances que je vécus, m'étaient l'occasion d'articuler cette parole de Dieu : « Celui qui quitte sa demeure pour émigrer vers Dieu et son Envoyé, et que saisit la mort, en vérité sa rémunération incombe à Dieu et Dieu est pardonnant, miséricordieux » (4 : 151). Ou encore, comme le dit certain gnostique, homme d'ardent désir à ma ressemblance : « J'ai renoncé aux créatures pour te complaire — Des miens j'ai fait des orphelins afin de te contempler — Me couperais-tu membre après membre — Mon cœur ne soupirerait après nul autre que Toi. »

« Bref, il en fut ainsi de moi jusqu'à ce que je parvienne à La Mekke. J'y accomplis le pèlerinage d'obligation, m'acquittai des actes prescrits et des actes surérogatoires, actes de dévotion et autres. C'était en l'année 751 de l'hégire (1350-51 A. D.). J'avais eu l'intention d'y prendre séjour, mais voici que naquit en moi un ardent désir de faire séjour à Médine, car je n'avais pas encore fait ma visite (mon pèlerinage) à l'Envoyé de Dieu ainsi qu'à ses descendants et à ses compagnons.

« Je m'acheminai donc vers Médine. Je fis ma visite à l'Envoyé de Dieu et me décidai à y prendre séjour. Mais voici que de nouveau les obstacles s'interposèrent, en premier lieu la maladie physique, à tel point que s'imposa le retour en Irâq, au lieu familial qui est le sanctuaire magnifique et sacrosaint (Najaf) — le salut de Dieu soit sur celui qui l'illustre (l'Imâm 'Alî).

« J'y fis ainsi retour avec la santé et m'y établis à demeure, tout occupé aux exercices spirituels et à la retraite, aux actes de dévotion et au service divin, qu'il n'était pas possible de pratiquer avec plus d'ampleur, de ferveur et de gravité. Alors, au cours de cette période, voici que venant de Dieu et de ses Dignités suprasensibles, effusèrent sur mon cœur le *ta'wîl*

^{15a}. Il y a ici, chez Sayyed Haydar, un *lapsus calami*. Le nom de ce souverain était en fait, non pas Shâh Katkhodâ, mais Shâh Kay-Khosraw; cf. *ibid.*, introd. française, p. 71, n. 16.

du Qorân et le commentaire des *Fosûs* dont j'ai déjà parlé, un ensemble d'idées et de hautes connaissances, de vérités et de perceptions subtiles, qu'il est impossible d'analyser en détail d'aucune manière, parce qu'il s'agit là de Verbes de Dieu (*Kalimât Allâh*) qui ne sont susceptibles ni d'être nombrés, ni d'aboutir à une fin, ni d'être interrompus. »

Cette longue page ne nous fait pas connaître seulement le cadre extérieur et la chronologie d'une aventure spirituelle; elle nous fait pressentir le secret de l'homme, la norme intérieure personnelle, inflexible, et irréductible à toute autre. Elle vibre d'une émotion contenue où se trahissent les dons qui ont fait de Haydar Âmolî ce qu'il fut. A rechercher ce qui caractérise au mieux sa personnalité, il faut signaler encore la vivacité de l'imagination active, c'est-à-dire la capacité de percevoir le monde suprasensible au niveau du monde *imaginal* (*'âlam al-mithâl*). Cette capacité atteint au degré de la perception visionnaire qui s'exerce tantôt en songe, tantôt dans un état intermédiaire. Haydar Âmolî nous a laissé le récit de plusieurs de ses songes et de ses visions, notamment celui de deux songes qu'il eut à Ispahan, pendant l'étape qu'il fit en cette ville au cours du grand voyage qui, de son Tabarestân natal, devait le mener aux Lieux saints shî'ites.

« Sache que j'étais en voyage, mon itinéraire passant par Ispahan. Mon but était Baghdad, afin de visiter les lieux saints des Imâms et de faire mon pèlerinage au Temple sacrosaint de La Mekke, tant pour m'y acquitter d'une obligation qu'en vue d'y prendre séjour. Alors voici qu'une nuit d'entre les nuits, j'eus cette vision en songe : je me trouvais au milieu du *souq* des marchands d'étoffe à Ispahan. Je contemplais mon corps gisant sur le sol, étendu dans toute sa longueur. Il était mort, enveloppé dans un linceul blanc, et moi je prenais un intérêt de curiosité à le regarder, en m'émerveillant de la situation : comment suis-je là debout, et comment en même temps suis-je un mort jeté là ? Je restai dans cet état jusqu'à mon réveil. Une autre fois, en songe à Ispahan également, j'étais adossé à la boutique de certain compagnon... Sur mes épaules il y avait un vase d'étain doré semblable au vase de certains porteurs d'eau qui circulent parmi les gens et leur donnent à boire... Et moi je donnais à boire à ceux qui étaient là, tout en me regardant moi-même avec curiosité ¹⁶. »

L'un et l'autre songe illustrent typiquement l'état intérieur vécu par notre Sayyed après qu'il eut consommé la rupture avec le temps de sa jeunesse encore toute proche, pour se consacrer

16. Voir *ibid.* le texte cité dans l'introduction arabe, pp. 14 ss.

entièrement au service divin; il visualise ainsi en songe une expérience bien connue en psychologie mystique : la naissance spirituelle de l'homme nouveau. Nous avons de lui d'autres récits de vision, notamment la vision dans le ciel nocturne de Bagdad (en songe ou à l'état intermédiaire, il ne précise pas) d'un diagramme flamboyant dans lequel se projette toute sa ferveur shî'ite : les noms des Quatorze Immaculés inscrits en lettres de feu dans des cercles de *lapis lazuli*, disposés en un immense quadrilatère sur le ciel étoilé (*infra* § 5).

Dans toute la mesure où il est exact de dire que chaque homme *est* ce qu'est son amour, et où par conséquent nous ne pouvons vraiment comprendre un homme qu'en fonction de son amour, de tout ce qui fut la raison d'être et le sens de sa vie, les songes de Haydar Âmolî comme tous ceux de ses confrères (un Rûzbehân, un Shams Lâhijî, un Mîr Dâmâd etc.), sont à interpréter conjointement avec son œuvre, l'œuvre à laquelle il a confié son dessein le plus intime. Or, le projet de Haydar Âmolî, celui auquel adhère toute la force de son amour, parce qu'il en est l'expression même, est parfaitement net. Nous l'avons esquissé ci-dessus; indiquons-en dès maintenant les conséquences, comme introduction aux pages où il s'en expliquera lui-même.

Sayyed Haydar est un shî'ite imâmite, pour qui le shî'isme constitue l'Islam intégral et l'ésotérisme de l'Islam. Il constitue l'Islam intégral, parce qu'il est fondé à la fois sur la *sharî'at* (la religion positive), la *tarîqat* (la voie mystique) et la *haqîqat* (la réalisation de la vérité spirituelle); il est l'ésotérisme de l'Islam, parce que la *haqîqat* est l'ésotérique de la *sharî'at* qui en est l'exotérique, et parce que ceux qui sont à la fois les trésoriers et les trésors (les dispensateurs et le contenu) de cet ésotérique, ce sont les saints Imâms. Or, la situation à laquelle il doit faire face est celle-ci : les shî'ites vitupèrent les soufis, et les soufis vitupèrent les shî'ites. C'est que, dans ce cas, les shî'ites s'en tiennent à la seule *sharî'at*, à la religion extérieure, tandis que les soufis oublient l'origine de leur *khirqâ* (le manteau, symbole de leur consécration) et laissent alors la *haqîqat*, la religion intérieure, suspendue dans le vide. Les uns et les autres commettent la même faute en affectant de croire que l'enseignement des saints Imâms ne concerne pas les hautes sciences, alors qu'ils en furent les initiateurs. Le croyant éprouvé (*mu'min momtahan*) est celui qui, en assumant la cause et l'enseignement intégral des saints Imâms, cumule la totalité : *sharî'at*, *tarîqat* et *haqîqat*. C'est pourquoi, face au shî'ite qui en reste à la *sharî'at*, c'est le soufi qui est le vrai shî'ite. Mais, face au soufi anomien ou oublieux des origines de sa *khirqâ*, c'est le shî'ite

intégral qui est le vrai soufi. Tout l'effort de Haydar Âmolî, au cours du grand livre *Ĵâmi' al-asrâr*, sera donc de convaincre les deux groupes, shî'ites et soufis, qu'ils ne peuvent se passer l'un de l'autre. La thèse fondamentale en est celle-ci : les vrais shî'ites sont les soufis, — proposition dont le sens ne s'entend que par la réciproque : les vrais soufis sont les shî'ites vrais. Il convient de lire à la file l'exorde et la péroraison du livre (*infra* § 3), car de telles pages dessinent la caractérologie de notre Sayyed mieux que toute autre considération, et en nous dévoilant l'univers spirituel dont il est le témoin, elles nous font mesurer l'importance et le courage de son projet.

Il en est encore d'autres, au cours du livre, où transparait en un éclair le secret de sa vie intime, celle-ci par exemple : « Il importe que tu saches que notre propos en menant cette discussion avec toi et avec d'autres, n'est ni le zèle fanatique ni la controverse, Dieu nous en préserve ! non pas, notre but est d'amener la concorde entre les uns et les autres, de conduire chacun d'entre vous à sa vérité... Sinon, il y a longtemps que par la sollicitude de Dieu et l'excellence de son aide, j'en ai fini avec ce genre de choses, car depuis vingt ans je suis témoin de la situation telle qu'elle est, ainsi que je l'ai mentionné dans mon introduction au présent livre. Je suis délivré de ces ténèbres et suis sorti de ces abîmes, c'est-à-dire des ténèbres de la contestation et de la controverse, des abîmes du fanatisme et de la discussion, et j'en rends gloire à Dieu... Et dans cet état qui est mien, je récite certain poème qui le fut antérieurement à moi, — parce qu'il est parfaitement approprié à mon expérience, et c'est ce poème que fréquemment ma langue se plaît à articuler : Je t'aime de deux amours, un amour de passion — et un amour dont Toi seul es digne... ¹⁷ ».

De telles pages justifient le souhait de voir la totalité des œuvres de Sayyed Haydar Âmolî reparaître au jour. La découverte de son autobiographie nous a fait connaître à peu près la totalité de leurs titres : trente-quatre, avons-nous dit, auxquels il convient d'ajouter avec prudence, trois ou quatre autres titres mentionnés par les bibliographes. Malheureusement, de ce vaste ensemble, nous n'avons pu encore découvrir de manuscrits que pour six des œuvres qui le constituent. Il est vrai que les déclarations de l'auteur les font apparaître, de toute évidence, comme les plus importantes, et que leur publication demanderait déjà une vingtaine de volumes imprimés en format

17. Cf. *Philosophie shî'ite* : *Ĵâmi' al-asrâr*, pp. 254-255, § 506. Les deux vers cités à la fin du passage proviennent d'un poème de la célèbre Rabî'a, femme qui compte parmi les plus grands mystiques.

in-octavo courant. L'inventaire systématique et chronologique de la bibliographie de notre Sayyed a été donné ailleurs, dans les introductions au premier volume de ses œuvres publiées ^{17a}. Il n'est donc pas question d'y revenir ici en détail. Nous n'insisterons que sur quatre ouvrages d'une importance majeure.

1) Le *jâmi' al-asrâr wa manba' al-anwâr* littéralement : « La somme des doctrines ésotériques et la Source des lumières ». *Asrâr*, ce sont les « secrets », les réalités cachées, intérieures, ésotériques, que l'on découvre par l'acte cognitif désigné comme *kashf*, révélation intérieure, intuition mystique, perception visionnaire. Leur ensemble constitue la théosophie, tandis que l'intellection rationnelle (*'aql*) est l'organe de la philosophie, et que la tradition positive (*naql*) est l'aliment de la théologie. C'est le grand traité déjà nommé ici et dont on pourra lire ci-dessous quelques pages extraites de l'exorde et de la conclusion. Il fut composé au début de la période iraquienne (période B), aux alentours de l'année 752/1351-52. Nous avons déjà indiqué ici quel en était le grand dessein; ajoutons que l'ouvrage comporte de nombreuses allusions autobiographiques. Il comprend trois livres respectivement désignés comme *asl* (source, principe); chaque livre est subdivisé en quatre grands chapitres ou *qā'ida* (doctrine de base). La structure de l'ensemble est ainsi rythmée sur le nombre douze.

Le *Livre I* expose ce qui fait l'essence et la vérité du *tawhîd*. Il fonde la différenciation entre le *tawhîd* théologique (*oklâhî*, monothéisme exotérique) et le *tawhîd* ontologique ou ésotérique (*tawhîd wojsûdî*), celui-ci étant l'affirmation de l'unité transcendante de l'être (*wahdat al-wojsûd*, non pas un soi-disant « monisme existentiel »). L'auteur y montre que le *tawhîd* théologique recèle un *shirk* ou dualisme occulte, une idolâtrie inconsciente. Le *tawhîd* ontologique est exposé conformément à la métaphysique d'Ibn 'Arabî. Finalement il se rattache à l'herméneutique du verset 33 : 72, dont il ressort que le fardeau assumé par l'homme, dans un acte de folie sublime, est le secret même des Imâms. Aussi bien l'ont-ils répété : leur cause est si difficile et lourde que seuls peuvent la soutenir un ange, un prophète ou un fidèle au cœur éprouvé. Le contexte sert d'appui à l'affirmation que les soufis, dans la mesure où ils se réclament de la gnose transmise depuis les Imâms, sont

^{17a}. Nous arrivons, pour le moment, à un total de trente-quatre ouvrages aux titres repérés et différenciés. Il convient d'en retrancher le *Kashkûl* qui appartient sans aucun doute à un homonyme, contemporain plus âgé. Deux autres « Sayyed Haydar » sont en effet contemporains du nôtre; à vrai dire, il est assez facile de les distinguer. Cf. *ibid.*, introduction française, p. 46, bibliogr. n° 29.

les « shî'ites au sens vrai »; réciproquement, ceux des shî'ites qui acceptent l'intégralité de l'enseignement des saints Imâms, sont les « fidèles au cœur éprouvé » et partant les soufis au sens vrai.

Le *Livre II* prolonge l'exposé précédent, en produisant successivement en témoignages à l'appui : versets qorâaniques, sentences du Prophète, sentences des saints Imâms, propos des grands maîtres (les *Mashâyekh*).

Le *Livre III* est d'une symétrie parfaite. Chacun de ses quatre chapitres traite de trois notions fondamentales pour la théosophie shî'ite, dans un ordre qui montre comment les termes composant chaque triade sont homologues les uns aux autres : 1) La religion littérale exotérique (*sharî'at*), la voie mystique (*tarîqat*), la vérité de gnose et réalisation spirituelle (*haqîqat*). 2) Le message prophétique (*risâlat*), la vocation prophétique (*nobowwat*), la *walâyat* de l'Imâm (sa qualification comme *Walî Allah*, Ami de Dieu et guide de l'initiation spirituelle). 3) La révélation ou communication divine par l'Ânge (*wahy*), l'inspiration (*ilhâm*), la révélation intérieure (*kashf*, intuition mystique, hiérognose). 4) *Islâm* (l'acte de s'en remettre à Dieu); *imân* (la foi-fidélité selon l'exigence shî'ite, impliquant l'adhésion du cœur à la triple attestation de l'Unité divine, de la mission prophétique et de la *walâyat* des Imâms); *iqân* (la certitude qui est à la fois *pistis* et *gnôsis*). Le chapitre sur la prophétie et la *walâyat* prend une grande ampleur. C'est là que Haydar Amolî démontre, contre Ibn 'Arabî, qu'il est impossible, historiquement et structurellement, d'admettre que Jésus fils de Maryam soit le « Sceau » de la *walâyat* absolue, et d'admettre, avec certains de ses disciples, qu'Ibn 'Arabî soit lui-même, en personne, le Sceau de la *walâyat* particulière ou mohammadienne. Le Sceau de la *walâyat* absolue ne peut être que le I^{er} Imâm; le Sceau de la *walâyat* mohammadienne ne peut être que celui qui est reconnu par le shî'isme duodécimain comme le XII^e Imâm, présentement l'Imâm caché, le Mahdî attendu, fils de l'Imâm Hasan 'Askarî. L'argumentation sera reprise, avec plus d'ampleur encore, quelque trente ans plus tard, dans les prolégomènes du commentaire sur les *Fosûs* d'Ibn 'Arabî. Parce qu'elle tire toutes les conséquences du fait que la *walâyat* est l'ésotérique de la prophétie, l'œuvre de Haydar Amolî est un grand moment de la « philosophie prophétique » en Islam shî'ite.

2) Le « Traité de la connaissance de l'être » (*Risâlat fi ma'rifat al-wojûd*), dont la rédaction fut achevée à Najaf le 15 Jomâdâ II de l'an 768 h./17 février 1367. C'est la date qui nous sert à distinguer les deux parties de la période irâquienne dans la vie

de notre Sayyed (périodes B et C). La composition de ce traité fut motivée par la demande d'un ami que l'auteur ne nomme pas, mais auquel l'attachait un lien d'affection profonde. Ce traité est un résumé (très ample, malgré ce qu'annonce l'auteur) d'un ouvrage de métaphysique beaucoup plus vaste dont nous n'avons encore retrouvé aucun manuscrit. Sayyed Haydar déclare en effet qu'il venait d'achever un grand traité où il avait envisagé tous les aspects de l'être, expliqué l'opposition entre les *Motakallimûn* (les scolastiques) et les philosophes professant l'unité transcendantale de l'être, produit les témoignages de la Parole de Dieu, de la Parole des prophètes et des *Awliyâ*, lorsque « certain de mes frères, écrit-il, qui m'est plus cher que la prunelle de mes yeux, me pria instamment d'en donner un résumé concis et profitable, un résumé de peu de volume mais de grand enseignement. »

Comme l'ouvrage qu'il résume, le traité comprend une introduction et trois piliers (*rokn*) ou chapitres, traitant respectivement : 1) du problème de l'être (*status quaestionis*); de l'être entendu au sens de l'être absolu (*itlâq al-wojûd*) et de l'être comme donnée immédiate. Est marquée l'impossibilité de déduire l'être, de répondre rationnellement par un principe de raison suffisante à la question du *tarjîh* : pourquoi l'être prévaut-il sur le non-être? pourquoi l'être plutôt que rien? 2) De la nécessité de l'être et de son unité. 3) De l'épiphanie de l'être (*zohûr al-wojûd*) et de sa multiplicité. L'auteur précise dès le début (§ 5) qu'il traite de la métaphysique de l'être en embrassant un triple point de vue : celui des philosophes, par la voie de l'intellect (*'aql*); celui des théologiens, par la voie de la tradition (*naql*); celui des théosophes mystiques, par la voie de la perception intuitive (*kashf*). C'est entièrement conforme à la position caractéristique de l'auteur et à la méthode mise en œuvre dans la grande Somme qu'est le *Jâmi' al-asrâr*. Aussi, en énonçant le titre de son livre, Sayyed Haydar déclare qu'il le dédie à ceux qui possèdent l'état de préparation voulue, l'aptitude parfaite, la finesse et la pénétration requises; il en écarte tous les négateurs et contestateurs, tous ceux qui se situent loin de Dieu et des Amis de Dieu.

Il n'est pas besoin de souligner l'importance de telles œuvres pour cette philosophie islamique que si longtemps les historiens avaient cru achevée avec Averroës en Andalousie. Haydar Âmolî ne traite de la métaphysique de l'être ni à la façon d'un Avicenne, ni à la façon d'un Averroës. Pourtant c'est bel et bien le même problème hérité de la philosophie grecque, qu'il affronte. Mais il l'affronte, d'une manière et avec des ressources qu'il tient en propre de sa profonde connaissance de l'œuvre

d'Ibn 'Arabî, de sa méditation continue du Livre de Dieu et des traditions des Imâms du shî'isme. Il lui serait inconcevable, à lui et à l'ensemble de nos philosophes shî'ites, que l'on prétendît traiter de la métaphysique de l'être, en professant le dualisme, courant en Occident, qui isole l'une de l'autre philosophie et théologie. S'obstiner à les séparer l'une de l'autre, c'est mutiler les problèmes (et le programme) de l'une et de l'autre, leur fermer l'accès qui leur permet, l'une par l'autre, de déboucher au niveau supérieur qui est la métaphysique théosophique. On en arrive alors à cette extrémité dérisoire où certains contestent que nos philosophes traitent de problèmes philosophiques, alors qu'il serait plus simple et plus « objectif » d'admettre que le programme de leur philosophie dépasse les limites de ce que la philosophie « moderne » entend sous ce nom de « philosophie ». Haydar Âmolî et ses semblables sont en affinité avec nos théosophes néoplatoniciens de la Renaissance. C'est en néoplatonicien que Sayyed Haydar médite la triade incluse dans la *bismillah* : Allâh désigne l'Un absolu, l'Unité (*ahadiya*), tandis qu'*al-Rahmân* (le Miséricordieux) désigne l'Un multiple, le *Noûs*, l'Intelligence, l'Imâm ou l'Adam métaphysique, et qu'*al-Rahîm* (le Très-Compatissant) désigne l'Âme du monde, l'Ève métaphysique. La philosophie shî'ite, telle que Haydar Âmolî entend la représenter intégralement, sera encore amplifiée par un Mollâ Sadrâ Shîrâzî, un Qâzî Sa'îd Qommî, et plusieurs autres; elle nous apparaît d'un intérêt hors de pair pour la phénoménologie de la conscience religieuse ¹⁸.

3) Les deux ouvrages analysés ci-dessus ont été édités récemment. Il nous reste à mentionner ici deux œuvres capitales sur lesquelles nous avons déjà donné quelques indications et dont la dimension est considérable. La première est le *Tafsîr 'irfânî*, le monumental commentaire spirituel et mystique du Qorân, achevé en 777/1375-76, et qui comprend sept grands volumes conservés dans l'autographe dont nous avons rapporté ci-dessus la récente découverte à Najaf et à Qomm. Ce *Tafsîr* porte un titre complexe et chargé de symboles. Voici en quels termes Haydar Âmolî l'explique, lorsque, dans l'introduction à son commentaire des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî, il vient à en parler en faisant état des livres qu'il a composés antérieurement.

« Quant à nos propres livres, ils forment deux catégories :

18. Comme on l'a indiqué ci-dessus (p. 157, n. 6), les deux traités respectivement intitulés « Somme des doctrines ésotériques » et « De la connaissance de l'être » ont été publiés intégralement dans notre volume intitulé *La Philosophie shî'ite*. Pour le premier de ces traités, voir introd. française pp. 33-38 (bibliogr. n° 7) et pp. 58-64; pour le second, voir *ibid.*, p. 44 (bibliogr. n° 25) et pp. 64-68.

il y a ce qui a été effusé d'en-haut sur nous, et il y a ce qui émane de nous. Quant à ce qui a été effusé d'en-haut sur nous, ce sont les *ta'wilât* (exégèses spirituelles) du saint Qorân, comprenant les sciences et doctrines divines qorâniques les plus précieuses et les plus vénérables, et rassemblant les symboles et les figures particulières au Prophète, les subtiles doctrines et les réalités mohammadiennes, lesquelles ont leur expression fidèle dans ce que Dieu dit au sujet de ceux qui forment l'élite de ses serviteurs : « J'ai préparé pour mes serviteurs les justes ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est encore monté au cœur d'aucun homme ». En conséquence ce livre a reçu pour titre : "Le suprême océan et la montagne culminante, livre où l'on traite de l'herméneutique spirituelle du précieux et inébranlable Livre de Dieu." (*al-Mohît al-a'xam wa'l-tawd al-ashamm fi ta'wil Kitâb Allâh al-'axîr al-mohkam*). Le plan en a été distribué en sept volumes, pour le mettre ainsi sous les auspices des sept grands prophètes, des sept pôles et des sept *abdâl*, de telle sorte que ses prolégomènes forment avec la *fâtiha* (la première sourate) un volume, et que chaque sixième du Qorân forme à son tour un autre volume. Ce *tafsîr* est pour nous comme les *Fosûs al-hikam* par rapport au shaykh Mohyiddîn Ibn 'Arabî, et comme le Qorân par rapport au Prophète. Le plan de notre *tafsîr* est celui-ci : nous commençons par établir dix-neuf prémisses et cercles, puisque les prémisses sont au nombre de sept et les cercles au nombre de douze, en correspondance avec le monde extérieur et le monde spirituel, avec le « Livre des horizons » et le « Livre des âmes », chacun de ces univers étant limité à dix-neuf ».

Deux remarques se font jour ici. D'une part, Sayyed Haydar vise ici le fait que les *Fosûs* peuvent être regardés comme un « livre inspiré », puisque ce livre fut transmis en songe à Ibn 'Arabî par le Prophète, qui l'avait lui-même reçu dans le *Malakût*. En assimilant le cas de son *Tafsîr* au cas des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî, notre Sayyed illustre et confirme ce qu'il vient de dire quelques lignes plus haut, à savoir que ce *Tafsîr* n'est pas un livre émané de lui, mais un livre dont il a conscience qu'il fut « effusé d'en-haut sur lui », par la voie de cette inspiration que la gnoséologie shî'ite maintient ouverte postérieurement même à la clôture du cycle de la prophétie. D'autre part, la structure des prolégomènes du *Tafsîr*, tels que les annonce Haydar Âmolî, est en correspondance avec la structure de la hiérarchie ésotérique : les sept prophètes et les douze Imâms, au total dix-neuf figures. Lorsque notre Sayyed parle de cercles, l'idée en apparaît liée aux diagrammes complexes qu'il a su construire

avec beaucoup d'art. Nous avons déjà rappelé précédemment la signification de ce que nous proposons d'appeler l' « art diagrammatique » illustrant les œuvres de Haydar Âmolî.

Ailleurs encore, dans la même introduction, Sayyed Haydar décrit son *magnum opus* comme « distribué en sept grands volumes, correspondant au *ta'wîl* de l'éminent shaykh Najmoddîn Râzî surnommé Dâyeḥ. Celui-ci, en effet, a distribué son œuvre en sept grands volumes, après l'avoir intitulé "Océan des vérités spirituelles et des réalités mystiques" (*Bahr al-haqâ'iq wa'l-daḡâ'iq*). Notre propos fut qu'il y ait de nous un livre qui lui soit comparable de tout point de vue, et qui satisfasse au *hadîth* qui y est également mis en œuvre : "Le Qorân a un extérieur (ou exotérique) et un intérieur (ou ésotérique); celui-ci à son tour a un ésotérique, ainsi de suite jusqu'à sept profondeurs ésotériques" [...]. Ce *tafsîr* (de Najm Dâyeḥ) est célèbre sous tous les climats et dans tous les pays. La vérité théosophique de sa structure est reconnue chez les plus éminents des philosophes et des théosophes mystiques, et il est admis parmi eux qu'il n'a ni pareil ni semblable, surtout en ce qui concerne les sciences du Qorân, et qu'il n'est point procuré par une acquisition de l'extérieur ni par une recherche dialectique prolongée, mais par une dispensation secrète venue du Miséricordieux par la voie de la perception mystique (*kashf*) ».

Sayyed Haydar nous permet ainsi d'entrevoir au moins le plan de son *tafsîr* mystique et le secret de son contenu. En attendant que nous puissions l'étudier en détail et en prévoir l'édition, nous savons d'ores et déjà dans quelle perspective l'auteur le situe. En se référant à l'œuvre de Najm Dâyeḥ Râzî, c'est aussi bien l'ensemble des *tafsîr* mystiques qu'évoque Haydar Âmolî. Cette littérature est considérable; le classement et l'étude systématique en restent à faire, et ce travail ne peut être entrepris que par des chercheurs spécialisés en sciences philosophiques et religieuses. Car ce qui intéresse essentiellement ces derniers, ce qui leur importe, c'est la manière dont le Qorân a été lu par les spirituels et les métaphysiciens de l'Islam. Ils n'ont pas à objecter à ceux-ci que leur herméneutique n'est pas conforme au programme et aux buts de notre « critique positive »; l'objection serait parfaitement inopérante. Comme nous le disions ci-dessus à propos de la métaphysique de l'être, nous n'avons pas, interprètes occidentaux, à imposer un programme dit « moderne » à nos auteurs. Notre tâche est de prendre en charge et de valoriser le sens des questions qui étaient ou sont « au programme » de nos philosophes. Et les œuvres où se déploie ce programme sont immenses. On évoquera ici les *ta'wîlât* de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî, 'Abdorrazzâq Kâshânî,

Sayyed Ahmad 'Alawî, Mollâ Sadrâ Shîrâzî, jusqu'au grand *tafsîr* mystique de Soltân 'Alî-Shâh au XIX^e siècle. A cela s'ajoute le fait que les *tafsîr* shî'ites (y compris ismaéliens), dans leur ensemble, appartiennent eux aussi à l'herméneutique mystique du Qorân, au sens large du mot « mystique », c'est-à-dire dans toute la mesure où ils exhaussent ou approfondissent la lettre du Qorân jusqu'à son sens caché, lequel concerne la personne de l'Imâm et embrasse tous les niveaux d'être auxquels la métaphysique imâmologique situe l'Imâm.

Dans cette perspective même, la référence de notre Sayyed à Najm Dâyeḥ Râzî nous a posé un grave problème, devant lequel d'autres avant nous sont restés en suspens, à savoir quel est exactement le rapport entre trois des plus célèbres *tafsîr* mystiques : celui de Najmoddîn Kobrâ (618/1221), celui de Najm Dâyeḥ Râzî (654/1255), celui de 'Alaoddawleh Semnânî (736/1336). On rencontre sur ce point, chez les bibliographes, des déclarations qui ne s'accordent pas toujours entre elles. Sans reprendre les détails de l'argumentation, disons les résultats auxquels nos recherches et celles de M. Osman Yahia sont parvenues. Najmoddîn Kobrâ avait, certes, entrepris (sous le titre de *'Ayn al-Hayât*, la Source de la Vie) un grand commentaire mystique du Qorân, mais il ne dépassa pas les confins des IV^e et V^e sourates. Najm Dâyeḥ Râzî, son disciple, entreprend de le continuer en reprenant depuis le début du Qorân (sous le titre de *Bahr al-haqâ'iq*, l'Océan des vérités spirituelles), mais la mort l'empêche de conduire son *Tafsîr* au-delà de la LIII^e sourate (l'Étoile). A son tour, 'Alaoddawleh Semnânî reprend le travail interrompu, et cette fois le conduit jusqu'à la fin. Il le fait précéder de prolégomènes où il expose les fondements et règles de son herméneutique spirituelle (qu'il y aura lieu de comparer avec ceux de Haydar Âmolî), et il en est résulté un chef-d'œuvre d'intériorisation radicale dont nous traiterons plus loin (*infra* chap. IV) ¹⁹.

Nous formons le projet de publier au moins l'introduction du grand *Tafsîr 'irfânî* de Haydar Âmolî, dont on peut dire qu'il est la Somme à laquelle notre Sayyed a confié le fond de sa pensée intime et de son expérience spirituelle, de même qu'il a voulu récapituler sa métaphysique prophétique dans le dernier traité qu'il composa, ce « Traité des hautes sciences » sur lequel nous ne pouvons dire plus pour le moment. Cette œuvre est un monument inappréciable pour toute recherche et méditation d'hermé-

19. Pour la question du rapport entre ces trois *Tafsîr* et un aperçu d'ensemble sur celui de Haydar Âmolî, voir *ibid.*, introd. française, pp. 46-53; sur ses autres travaux en *ta'wîl*, voir *ibid.* pp. 43-44 (bibliogr. n° 23).

neutique spirituelle comparée, à l'intérieur de l'Islam d'abord, mais aussi à travers l'ensemble des herméneutiques développées dans les « religions du Livre », chez les *Ahl al-Kitâb*. Dans les trois grandes communautés de la tradition abrahamique, nous avons déjà relevé le fait, les spirituels ont été mis, par le « phénomène du Livre saint », devant les mêmes problèmes; leur recherche du « sens vrai » fut la même; leurs perspectives herméneutiques furent les mêmes. Tout cela sollicite d'autant plus notre intérêt, que s'y trouve fondé et développé un aspect de l'herméneutique générale, dont le concept occupe tant de discussions de nos jours. C'est le point sur lequel nous avons déjà longuement insisté dans le livre I^{er} du présent ouvrage.

4) Quelques lignes pour finir sur l'autre grand ouvrage de Haydar Âmolî en cours d'édition, auquel nous nous sommes déjà maintes fois référé ici, à savoir son commentaire sur les *Fosûs al-hikam* d'Ibn 'Arabî, achevé à Bagdad en 782/1380-81, et comprenant deux compacts volumes. Il l'intitule « Texte des textes (*nass al-nosûs*, c'est-à-dire texte suprême, texte par excellence) écrit en commentaire des *Fosûs* ». Les prolégomènes, à eux seuls, forment tout un livre, un système complet. Ils comportent, entre autres, un fervent éloge d'Ibn 'Arabî d'une part, mais reprennent, d'autre part, à son égard la critique amorcée déjà dans le *Jâmi' al-asrâr* sur la grave question du « Sceau de la *walâyat* », décisive pour l'imâmologie du shî'isme ^{19a}.

Voici une traduction partielle de la « table des matières » de ces prolégomènes : 1) Testament recommandant la discipline de l'arcane (*ketmân*) à l'égard des indignes pour tout ce qui concerne les sciences divines. 2) Premier exposé : sur l'éminence de notre Prophète et sa précellence sur tous les autres êtres. 3) Deuxième exposé : sur l'éminence du shaykh Mohyiddîn Ibn 'Arabî et sa précellence sur les autres shaykhs anciens et récents. 4) Troisième exposé : sur l'éminence des prophètes, des Envoyés et des Imâms; l'éminence des *pôles* et des *abdâl*. 5) Premier pilier (*rokn*) : sur le *tawhîd* et ses aspects ésotériques. 6) Deuxième pilier : sur l'être absolu et l'approfondissement de son concept. 7) Troisième pilier : sur les connaissances, leurs catégories et leurs espèces. 8) Premier cercle : sur le sens ésotérique de l'être, la hiérarchie et les ramifications de l'être. 9) Deuxième cercle : sur la compréhension approfondie du *tawhîd* ontologique. 10) Troisième cercle : sur le sens ésotérique de la *bismillâh*, sur les lettres qui la composent et corres-

19^a. Cf. *ibid.* pp. 53-56. Nous préparons avec M. Osman Yahia l'édition de ces prolégomènes au commentaire des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî (Bibl. Iranienne, vol. 22).

pondent à la structure du monde extérieur et du monde intérieur... ainsi de suite jusqu'à dix-neuf cercles.

L'idée de ces cercles est en connexion avec ce que nous avons déjà ci-dessus proposé de désigner comme « art diagrammatique ». Haydar Âmolî construit minutieusement de multiples diagrammes dans lesquels il excelle à configurer l'architecture de sa pensée, comme y ont excellé de leur côté les philosophes ismaéliens. Il en a construit pour son « Traité des hautes sciences », pour son grand *Tafsîr* du Qorân et principalement pour les prolégomènes de son commentaire d'Ibn 'Arabî, lesquels en contiennent à eux seuls plus d'une trentaine, disposant selon leur schématisation shî'ite les figures de l'ésotérisme d'Ibn 'Arabî (prophètes, Imâms, la hiérarchie des Invisibles, les douze pôles etc.). Cet art « diagrammatique » n'est pas simplement le support d'un *ars memorativa*, tel que le connut et pratiqua la scolastique latine; il soutient la mise en pratique d'un *ars interiorativa* ou *ars meditativa*, procédant par homologation du « livre des horizons » (le Livre de l'être) et du « livre des âmes » (le Livre intérieur). On peut dire qu'il relève en général de l'art du *mandala*. Les diagrammes dessinés par Haydar Âmolî, souvent en plusieurs couleurs, en guidant au monde intérieur, vérifient *eo ipso* celui-ci dans le pur espace de l'« image métaphysique », attestant l'« objectivité intérieure » qui est propre à cette dernière. Un art qui, en Occident, a trouvé sa forme accomplie peut-être chez un Giordano Bruno (cf. déjà ci-dessus Livre II, chap. VII, 3).

3. - Shî'isme et soufisme

C'est le thème dominateur non seulement du *Ĵâmi' al-asrâr* que nous avons analysé ci-dessus, mais de la pensée de Haydar Âmolî dans son ensemble. Aussi bien cette pensée nous a-t-elle été fréquemment présente au cours du présent ouvrage. Le mieux est que maintenant nous laissions la parole à l'auteur lui-même. Nous proposerons donc, pour permettre d'en saisir le dessein et la tonalité, la lecture de l'exorde et de la péroraison du grand livre *Ĵâmi' al-asrâr*, en n'y insérant que de brefs commentaires, ou plutôt de brefs rappels.

L'auteur nous apprend tout d'abord qu'il en entreprit la rédaction à la demande d'un groupe de ses amis; il se réfère nommément à quatre des ouvrages qu'il avait composés antérieurement; il en précise les titres, puis il poursuit ²⁰ :

20. Les paragraphes du prologue traduits ici sont les §§ 3-16 et 29 de notre édition.

« Plusieurs de mes vertueux frères, pèlerins mystiques cheminant sur la Voie de Dieu par désir de lui complaire, me demandèrent alors avec insistance d'écrire à leur intention un livre qui fût une Somme renfermant l'ensemble de la théosophie (*asrâr Allâh*), de la prophétologie (*asrâr al-Anbiyâ'*), de l'imâmologie (*asrâr al-Awliya'*), et tout particulièrement de la théosophie du *Tawhid*, avec ses catégories, ses conséquences, ses implications, les préceptes aussi bien que les secrets qui s'y rattachent; un livre qui en notifiât le contenu ésotérique (*haqâ'iq*), les subtilités, les finesses et les symboles; qui en montrât le cœur et la quintessence, les sources et les dérivations; qui en indiquât les ramifications, les équivoques, les doutes et les sophismes; un livre dont le plan montrât la précellence du *Tawhid*, comment on le définit, combien il y en a de sortes, comment il s'accomplit; un livre illustré d'exemples tombant sous les sens et éclatants, de témoignages évidents et pertinents; un livre enfin qui eût pour fondement la doctrine de ceux des Spirituels (*Ahl Allâh*) qui professent l'Unité au sens vrai et que l'on appelle les soufis, et qui fût d'accord avec le shî'isme imâmite duodécimain; un livre donc qui fût en harmonie avec les principes du shî'isme et du soufisme et avec les présuppositions de ces principes, de telle sorte qu'il soit mis un point final à toute dispute entre shî'ites et soufis, et que pour y mettre fin il n'y ait plus besoin d'un autre livre après le présent livre.

« Et cela parce que, entre toutes les branches de l'Islam et les différents groupes mohammadiens, il n'est pas de groupe qui ait vitupéré le groupe des soufis à l'égal de ce qu'ont fait les shî'ites : réciproquement, aucun groupe n'a vitupéré le groupe des shî'ites comme l'ont fait les soufis. Et cela, malgré que leur origine aux uns et aux autres soit une même origine; que la source à laquelle ils s'abreuvent soit la même; que le terme auquel ils se réfèrent soit un seul et même. En effet, le terme auquel se réfèrent tous les shî'ites, en particulier le groupe imâmite duodécimain, n'est autre que la personne de l'Émir des croyants (le 1^{er} Imâm) et après lui ses enfants et les enfants de ses enfants (les onze autres Imâms). C'est lui qui est la source dont ils tirent leur origine et à laquelle ils s'abreuvent; il est le point d'appui de leurs connaissances, le terme auquel se réfèrent leurs principes. De même en est-il pour les soufis authentiques (*al-sûfiyat al-haqqa*), parce que celui sur qui ils fondent leurs connaissances et à qui ils font remonter leur consécration (leur *khirqâ*, leur « manteau » de soufis) n'est autre que le 1^{er} Imâm, et après lui, l'un succédant à l'autre, ses enfants et les enfants de ses enfants.

« C'est qu'en effet ils font remonter leur origine soit à Komayl

ibn Ziyâd al-Nakha'î, lequel était l'élève intime et le disciple d'élection de l'Imâm; soit à Hasan Baarî (ob. 110/728), lequel avait été, lui aussi, l'un des élèves les plus éminents, l'un des plus grands disciples de l'Imâm; soit au (VI^e Imâm) Ja'far ibn Mohammad al-Sâdiq, qui était le descendant des descendants du I^{er} Imâm, et qui à son tour en fut le successeur et l'héritier spirituel, comme Imâm Immaculé (*ma'sûm*) investi de par Dieu. Nous montrerons dans le détail, au cours du présent livre, comment il en va de tout cela, *in shâ'a 'llâh*.

« La raison pour laquelle je me représente que les frères spirituels m'ont adressé cette demande avec tant d'insistance, c'est que peut-être, avec l'œil de leur vision intérieure pénétrante, ils ont constaté en moi les traces des faveurs et des bontés de Dieu à mon égard, du fait qu'Il m'ait gratifié de ces connaissances mystiques et théosophiques (*ma'ârif wa haqâ'iq*). Ils ont reconnu à la lumière de l'orientation spirituelle qui les guide, les lumières de son Effusion et de ses théophanies (*tajalliyât*), comme on les reconnaît lorsqu'Il dispense à une âme ces réalités suprasensibles et ces choses subtiles. Ils ont pris conscience de la manière dont j'avais compris les prémisses des deux groupes (shî'ite et soufi) ainsi que leurs thèses fondamentales, et ils ont compris l'excellence de l'ensemble que je cumule en ma personne (*majmû'iyatî*), du fait que je me sois assimilé les axiomes et les théorèmes de l'une et de l'autre école.

« Aussi bien, depuis la fleur de ma jeunesse, disons plutôt depuis les jours de mon enfance, jusqu'aux présents jours, lesquels sont pour moi les jours de la maturité, je me suis appliqué avec l'aide et l'assistance divines, à m'assimiler les enseignements fondamentaux de mes ancêtres les saints Imâms ²¹ ainsi que leur voie spirituelle (*tarîqat*), aussi bien selon l'exotérique (*zâhir*) qui est la religion littérale (*sharî'at*), telle que la pratiquent les shî'ites imâmites parmi les différentes branches de l'Islam, que selon l'ésotérique (*bâtin*) qui est la vérité spirituelle (*haqîqat*) à laquelle s'attache le groupe des soufis, maîtres en *Tawhîd* et hommes de Dieu, et en considérant l'accord et la symphonie de l'une avec l'autre, tant et si bien que je pris conscience des titres de l'une et de l'autre; je compris la vérité spirituelle de l'une et l'autre position, et les ajustai l'une à l'autre, à la façon dont une sandale fait la paire avec l'autre, ou comme chaque plume d'une flèche fait la paire avec celle qui est vis-à-vis.

« J'en arrivai ainsi au point où j'en suis, totalisant en moi-même la religion littérale et la vérité gnostique, contenant en

21. On rappelle que Haydar Âmolî était un Sayyed de la lignée *Hosaynî*, c'est-à-dire celle du III^e Imâm, l'Imâm Hosayn.

moi-même l'exotérique et l'ésotérique, atteignant au plan de l'équilibre et de la stabilité, accueillant en moi-même ce que disent tous ceux qui sont dans le même cas que moi, ceux qui ont vécu leur certitude (*arbâb al-yaqîn*), les hommes d'expérience personnelle (*ahl al-tahqîq*). "Gloire à Dieu qui nous y a conduits. Nous n'y aurions pas été guidés, s'Il ne nous y avait lui-même guidés" (7 : 42). *Vers* : "Mon cœur avait des passions multiples : le crible de Ton identité les a rassemblées en une passion unique. Voici que se mit à m'envier celui que j'avais envié; je suis le seigneur des hommes, depuis que Tu es devenu mon seigneur. J'ai abandonné aux gens leur pays et leur foi, n'étant plus occupé que de penser à Toi, ô Toi qui es mon pays et ma foi."

« Ce n'est point là prétention vaine ni extravagance, mais une relation des faveurs et des grâces divines, conforme à Sa parole : "Quant aux bienfaits de ton Seigneur, raconte-les" (93 : 11). Je ne fais que mémorer la générosité divine et ses bienfaits, conformément à Sa parole : "Ne cesse pas de mémorer, la mémoration est féconde pour les croyants" (51 : 55). Cependant, les choses de toutes sortes dont j'ai fait le récit dans le présent livre ou dans les livres pareils à celui-ci, en y revenant à maintes reprises, ne sont qu'un grain de sable par rapport à une montagne, ou une goutte d'eau par rapport à l'Océan... »

(L'auteur s'étend sur cette comparaison, en référant aux secrets du *Jabarût*, aux abscondités du *Malakût*, à ces secrets théosophiques que le Qorân désigne comme Verbes de Dieu qui ne cessent ni ne s'épuisent (18 : 109), et qu'il lui a été donné de connaître. Puis il revient à sa préoccupation fondamentale).

« Et voici le minimum de tout cela : c'est qu'après avoir vu la vérité spirituelle chez les deux groupes en question (les shî'ites et les soufis), je vis ce qu'il y avait de vrai et ce qu'il y avait de négatif chez les uns et chez les autres, de quelle manière et en quel sens chacun des deux groupes est vrai et positif, de quelle manière et en quel sens chacun des deux est faux et négatif²², et

22. Vérité et négativité qui, pour les uns, consistent dans la reconnaissance de l'ésotérique (*bâtin*) mais accompagnée du rejet de l'exotérique (*zâhir*), tandis que pour les autres elle consiste, au contraire, dans la reconnaissance exclusive de la lettre exotérique, accompagnée du rejet de l'ésotérique. Le premier cas est celui de tout un groupe de soufis, celui d'ultra-shî'ites et des Ismaéliens d'Alamût (d'où, chez ces derniers, la préséance essentielle de l'Imâmât sur la mission prophétique). La « Voie droite » consiste à maintenir l'équilibre. Haydar Amolî en a si bien conscience qu'il déclare (avec calme et sans aucune imprécation) que c'est essentiellement cela, et cela seul, qui le sépare, lui shî'ite duodécimain, des Ismaéliens. Le second cas est le cas de ceux des shî'ites qui, tout en étant nominalement shî'ites, ont oublié ce qui fait l'essence même du shî'isme.

je compris comment chacun d'eux est orienté vers le point central qui est la vérité gnostique du *Tawhîd*, de même que les rayons convergent de la périphérie vers le centre. Je compris alors le sens caché de Sa parole : "Il n'est pas une seule créature qu'Il ne tienne par le bout de sa chevelure; mon seigneur se tient sur une voie droite" (21 : 59), ainsi que de celle-ci : "Chacun a une plage du Ciel vers laquelle il se tourne pour prier" (2 : 143), et encore de cette autre : "A Dieu appartiennent l'Orient et l'Occident. Où que vous vous tourniez, là est la Face de Dieu" (2 : 109).

« Alors aussi je compris le secret de cette parole de notre Prophète : "Les voies vers Dieu sont aussi nombreuses que les souffles des créatures", et cette autre de notre premier Imâm : "La Connaissance est un point unique; c'est l'ignorance des ignorantins qui le multiplie." Alors je devins comme une matière accueillant les formes de toutes les croyances (...) *Vers* (d'Ibn 'Arabî) : "Mon cœur est devenu capable de toutes formes — C'est une prairie pour les gazelles et un couvent pour les moines chrétiens — Un temple pour les idoles et la Ka'ba du pèlerin — Les Tables de la Tora et le livre du Qorân. — Je professe la religion de l'Amour, et quelque direction que prenne sa monture — l'Amour est ma religion et ma foi ²³."

« Certes, il n'y a pas de doute que cela, je veux dire l'affirmation de la vérité du soufisme, soit un coup dur (*ya'sob*) pour certaines intelligences d'entre les shî'ites, à qui la vérité reste voilée. En effet, on va s'imaginer que j'amène l'erreur en renfort à l'école des professionnels de l'erreur (*ahl al-bâtil*), et que je m'efforce, sans droit ni raison, de prouver qu'il sont dans la vérité. Or, il n'en va nullement ainsi. En vérité, je ne viens en aide qu'à l'école de mes pères et de mes aïeux, les Imâms immaculés, en me plaçant tant du point de vue exotérique que du point de vue ésotérique, comme je l'ai dit précédemment.

« C'est que la majorité des soufis eux-mêmes, à cause de leur ignorance, s'imaginent que les Imâms immaculés étaient privés de cette précellence (c'est-à-dire de la connaissance privilégiée des Hautes Sciences). Et il y a des shî'ites qui commettent la même erreur, lorsqu'ils s'imaginent que la précellence de leurs Imâms était limitée aux connaissances communes qui ont cours parmi eux. Or, il n'en va pas du tout ainsi ²⁴. Chacun des deux

23. Ces vers d'Ibn 'Arabî appartiennent à la XI^e ode de son *Tarjomân al-ashwaq* (L'interprète des ardents désirs) édit. R. A. Nicholson, London 1911, p. 19 et p. 67. C'est par la citation de ce même poème que s'achève le *Jâmi' al-asrâr*. Pour le contexte, cf. notre livre sur *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1958, pp. 103-104, 235-236.

24. Comparer la protestation de Shaykh Ahmad Ahsâ'i et de son école contre la mutilation infligée au shî'isme par ceux qui prétendent laisser de côté l'enseignement ésotérique des saints Imâms, *infra* liv. VI.

groupes (les shî'ites non soufis et les soufis non shî'ites) se trompe dans sa manière de concevoir les choses; chacun des deux groupes tombe à côté, en imaginant ce qu'il imagine. Que Dieu nous préserve de tomber dans l'erreur qui leur est commune!

« C'est qu'il n'est point de connaissance dont les saints Imâms ne soient la source; point de secret gnostique dont ils ne soient la mine; ils sont les chefs des docteurs de la Loi (*shari'at*); ils sont les guides de ceux qui suivent la Voie mystique (*tarîqat*); ils sont les pôles (*aqtâb*) de ceux qui sont les piliers de la connaissance théosophique (*haqîqat*). Ils sont les khalifes de Dieu sur sa Terre et dans son Ciel; ils sont les formes épiphaniques (*mazâhir*) de sa sublimité et de sa majesté, dans le monde visible aux sens (*molk*) et dans le monde suprasensible (*Malakût*). J'en atteste Dieu! S'il n'y eût eux, la voûte des Cieux ne se serait pas dressée, le sol des Terres ne se serait pas affermi, il n'y aurait point de créatures existant dans les Cieux ni sur Terre, ainsi qu'en témoigne cette tradition inspirée dans laquelle Dieu déclare à son Prophète : "S'il n'y eût toi, je n'eusse pas créé les Sphères célestes [...] ²⁵." D'autre part, que Mohammad et ses descendants (les douze Imâms) soient une Ame unique et une Essence unique, que par conséquent ils méritent tous même créance que Mohammad lui-même, c'est là une vérité manifeste n'échappant à personne, et qui repose sur un triple fondement philosophique, théologique et théosophique, comme tu l'apprendras au cours du présent livre.

« De même, c'est une chose bien connue que, selon les théosophes mystiques, il est établi que l'univers tout entier subsiste par la réalité primordiale de l'Homme Parfait (*al-Insân al-Kâmil*, Anthropos teleios), et que les Sphères révoluent par les souffles de son respir. C'est ce que montre le shaykh (Ibn 'Arabî) dans son traité intitulé *Noshât al-Haqq*, où, au début de la *khotbat*, il s'exprime ainsi : "Gloire à Dieu qui a instauré l'Homme Parfait comme précepteur du monde visible (*mo'allim al-molk*) et qui fait révoluer le Ciel par les souffles de son respir etc." Or, de l'accord général, et du triple point de vue philosophique, théologique et théosophique, il n'existe humaine-

25. Ces considérations ne visent pas la personne empirique du Prophète et des Imâms, mais leur entité éternelle précosmique, la « Lumière mohammadique » (l'Homme Parfait), dont leur personne terrestre est non pas l'« incarnation », mais la forme épiphanique (*mashar*), la Manifestation. Les « Quatorze Immaculés » forment le plérôme du *lâhût*, comme théophanies primordiales. Cf. encore notre livre *Terre céleste et corps de résurrection*, pp. 108 ss. — D'une façon générale nous traduisons *al-Tâhirûn* par « les Imâms Très-Purs », et *al-Ma'sûmîn* par les « Immaculés » ou les « saints Imâms ».

ment rien de plus parfait que ceux que nous venons de nommer.

« On en a la preuve dans le fait que l'homme soit le plus noble et le plus parfait des êtres existants; les prophètes sont les plus nobles d'entre toutes les variétés de l'être humain, et à la suite des prophètes, les *Awliyâ*²⁶. Or, de l'accord général encore, notre Prophète et ses descendants sont les plus nobles d'entre les prophètes et les *Awliyâ*. Ainsi donc, lui et les douze Imâms sont les plus nobles et les plus sublimes des êtres; ils sont la quintessence et les plus parfaits des êtres de tout l'univers, particulièrement celui qui fut l'âme de notre Prophète (*nafsoh*, son "soi-même") et son khalife, notre premier Imâm, lequel a déclaré en toute clarté dans sa *Khotbat al-Iftikhâr*²⁷ : "Je suis le Signe du Puissant. Je suis l'essence des Mystères. Je suis le Guide des Cieux. Je suis le familier des éclats de la Majesté divine. Je suis l'intime de Gabriel. Je suis l'élu de Michaël. Je suis le prince des Anges. Je suis le soutien des Sphères. Je suis le véridique en ses promesses. Je suis le gardien de la foudre. Je suis l'éclair qui fulgure. Je suis la voûte élevée..." jusqu'à ces mots : "Je suis la

26. On rappelle encore que le sens connoté par ce terme (signifiant l'Ami, le Proche de Dieu, et de là le protecteur des hommes) trouve difficilement un équivalent courant dans nos langues (que l'on pense cependant à nos *Gottesfreunde* du xiv^e siècle, *infra* liv. VII). La théosophie shi'ite en réserve le sens propre aux Imâms (*walâyat* solaire). Il s'applique également aux adeptes au cœur éprouvé (*walâyat* lunaire). Les Amis de Dieu et les connus de Dieu (gnostiques et *theognostoi*) initient et guident à la connaissance divine. Au cycle de la mission prophétique (*nobowwat*) a succédé le cycle de l'Initiation spirituelle (*dâ'irat al-walâyat*).

27. Il y aurait toute une recherche à faire sur ce prône attribué au I^{er} Imâm. Cf. Shaykh Âghâ Bozorg, *Dharî'a*, VII, pp. 198 ss. La célèbre *Khotbat al-Bayân* (prône de la Grande Déclaration) et la *Khotbat al-Iftikhâr* sont du même genre, mais il n'est pas certain qu'il s'agisse de la même *khotbat* sous deux titres différents, bien que Haydar Âmolî cite de nouveau le même texte dans le livre III, en se référant cette fois expressément à la *Khotbat al-Bayân*. La *Khotbat al-Iftikhâr* était déjà connue d'Ibn Shahr-Âshûb (ob. 588 h.); elle n'est donc pas l'invention de Rajab Borsî (viii^e/xiv^e s.), comme certains l'ont insinué. Il est possible que, si Sayyed Razî n'a pas inséré la *Khotbat al-Bayân* dans le grand recueil des écrits, lettres, prênes et entretiens du I^{er} Imâm (*Nahj al-Balâgha*), ce soit parce que l'imâmologie impliquée dans ce prône offre certaines résonances avec l'imâmologie ismaélienne. Aussi bien le *Kalâm-e Pîr* en cite-t-il un commentaire par Hasan Sabbâh. Deux autres commentaires, pour le moment, sont connus. L'un, de Mohammad ibn Mahmûd Dehdâr (Bibl. Sepahsâlâr II, 139-140); l'autre de Mîrzâ Abû'l-Qâsim Shîrâzî (shaykh dhahabî, ob. 1286 h. l.), éd. Shîrâz, 1343 h. l. Qâzî Sa'îd Qommi la cite souvent, et dit pour quelles raisons il en admet l'authenticité (*infra* t. IV, liv. V, chap. III). Les prênes de ce genre (attribués au I^{er} Imâm mais dans lesquels s'exprime en fait un Imâm éternel, tel que la conscience shi'ite en perçoit la parole) forment tout un groupe, sur lequel nous reviendrons ailleurs. Sur la *Khotbat al-tatanjîya* (= *al-khalîfîya*, le prône « entre les deux golfes »), cf. notre rapport in *Annuaire de la Section des Sciences religieuses*, 1969-1970, pp. 235 ss.

Face de Dieu ²⁸. Je suis le côté de Dieu. Je suis la main de Dieu. Je suis le Premier. Je suis le Dernier. Je suis l'Apparent. Je suis le Caché." »

Haydar Âmolî cite ensuite le long *hadîth* rapporté par Akhtab Khwârezmî, particulièrement significatif pour les relations de l'imâmologie et de la christologie ²⁹. Le Prophète, s'adressant à l'Imâm, déclare que, s'il ne formule pas certaines choses, c'est par crainte que l'on ne répète à l'égard de l'Imâm la même erreur que les Chrétiens à l'égard de Jésus. « Mais il te suffit que tu fasses partie de moi-même comme je fais partie de toi-même, et que tu sois par rapport à moi comme Aaron par rapport à Moïse, avec cette différence qu'après moi il n'y aura plus de prophète ³⁰ ». Puis l'auteur explique pourquoi il lui était moralement impossible de ne pas exaucer la demande instante que lui adressaient ses amis, et comment il se mit à la rédaction de ce livre. Il en esquisse alors le programme en une douzaine de points. Plus clairement encore, il en récapitule ensuite le plan dans un tableau d'ensemble. Ce plan, nous l'avons résumé ci-dessus. Au prologue (*fâtiha*) fait suite une longue introduction (*moqaddama*) justifiant la réserve avec laquelle il conviendra de préserver de la curiosité du profane les secrets confiés au présent livre. Traduisons encore ici le paragraphe final du prologue, dont la tonalité s'accorde avec celle de l'ensemble.

« Ce que l'on demande ici aux Maîtres, à ceux qui sont les piliers d'entre les spirituels ayant l'expérience mystique, voire ce que l'on exige de ceux qui sont les rois et les princes parmi les maîtres de la contemplation intérieure, c'est qu'ils regardent le présent livre avec un regard soucieux de l'améliorer et de le corriger, non pas avec un regard d'indulgence qui volontairement s'aveugle; qu'ils se comportent envers ce livre comme le

28. Sur le thème de l'Imâm comme figure théophanique, cf. notre *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Iranienne, vol. 9), index a. v. Sur le thème de la « Face de Dieu », cf. notre étude *Face de Dieu et Face de l'homme*, in *Erano-Jahrbuch* XXXVI/1967.

29. Sur Akhtab Khwârezmî (ob. 567 h.), prédicateur et poète, élève de Zamakhsarî, auteur d'un *Kitâb al-manâqib* concernant le I^{er} Imâm, cf. *Rayhânât* I, p. 46, n° 96.

30. Avec la clôture du cycle de la prophétie, a commencé le cycle de la pure *walâyat*, lequel prépare non pas une nouvelle *sharî'at*, mais la parousie du *Qâ'im*. Pour d'autres, Ja'far Kashfî par exemple, le temps de la Loi (*sharî'at*) se prolongeant jusqu'à cette parousie, le temps de la *walâyat* ne commence qu'avec celle-ci. Sur les paroles adressées ici à l'Imâm par le Prophète, cf. encore Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Commentaire du Kâfi* de Kolaynî, éd. Téhéran, p. 267. Quant à « l'erreur des Chrétiens » à laquelle fait allusion ici le Prophète, elle implique toute la différence entre « incarnation » et « forme épiphanique » (*mashar*) et ce qui en découle quant au véritable *subjectum incarnationis*; cf. notre étude citée *supra*, n. 28.

shaykh envers son élève, non pas comme l'amant envers son aimée (dont il ne voit que les qualités), car le fruit de ce livre ne reviendra en vérité à personne d'autre qu'à eux-mêmes. Comme Dieu le dit : "L'effort de quiconque pratiquera les actions vertueuses en étant un adepte fidèle, ne sera pas payé d'ingratitude. En vérité, Nous le mettons par écrit" (21 : 94). C'est à leur propre personne, grâce à leur approfondissement personnel, que ce livre finalement servira. Comme Dieu le dit encore : "Je ne laisserai pas se perdre en vain l'œuvre de celui d'entre vous, hommes ou femmes, qui l'aura produite (3 : 193)." »

Nous proposerons maintenant la traduction de quelques paragraphes de la péroraison du livre^{30a}. L'auteur nous explique pourquoi il écrivit tantôt en arabe, tantôt en persan. Puis il s'adresse de nouveau aux soufis et aux shî'ites, pour préciser quels sont ceux qu'il vise, et rappeler aux uns et aux autres la conclusion à laquelle les assignait déjà l'exorde du livre. Et c'est alors la toute dernière page, où la récurrence du motif formulé dans l'un des plus célèbres poèmes d'Ibn 'Arabî, résout toutes les dissonances comme en la phrase finale d'une puissante composition orchestrale.

« Si la parole de Dieu n'est point différenciée au sens vrai par la différence des langues, tout en l'étant au sens figuré, quand elle est manifestée en hébreu, en syriaque, en arabe etc., de même les propos des théosophes ne sont point différenciés par la différence des modes d'expression et la diversité des langues, qu'ils s'expriment en arabe ou en persan, en indien ou en grec. Il n'y a donc pas lieu de reprocher ici à l'auteur la défectuosité des mots et la faiblesse de la composition, car l'auteur lui-même en convient et s'en excuse...

« En outre, si ceux qui ont demandé le présent livre n'avaient pas été familiers avec la langue arabe, l'auteur n'aurait pas traité en arabe le sujet qu'il se proposait. Car il n'a fait que manifester son propos dans une langue qu'exigeaient de lui ceux qui le lui demandaient, à cause de leur familiarité avec cette langue et de la rapidité avec laquelle ils la comprennent [...]. C'est pourquoi j'ai écrit un certain nombre de livres et de traités en persan, quand ceux qui me le demandaient étaient des Persans et me priaient d'écrire en persan [...].

« Autre chose. Lorsque l'on m'entend parler des soufis, que personne ne suppose, avant de s'être informé de leurs principes et de leurs doctrines de base, que je parle des soufis qui existent à l'époque que voici, car ce ne sont point des soufis au sens vrai, pas plus que les docteurs de ce temps ne sont des docteurs au

30^a. Ce sont les §§ 1289-1291 et 1293-1296 de notre édition.

sens vrai. Non pas, si ce qui concerne les soufis se présente à la pensée du lecteur, ou s'il entend quelqu'un d'autre en parler, ou s'il s'en instruit dans les livres, qu'il se représente en pensant à eux les plus anciens, les plus doctes et les plus éminents des soufis, tels que Salmân Fârsî, Oways al-Qaranî, les *Ahl al-Siffa* etc., ou encore Miqdâd, Abû Dharr, 'Ammâr, et après eux Komayl ibn Ziyâd, Abû Yazîd Bastâmî, Jonayd Baghdâdî, lesquels étaient les disciples des Imâms immaculés, leurs élèves et les dépositaires de leurs secrets, comme je te l'ai fait comprendre dans le premier chapitre. »

De même, s'adressant aux shî'ites, notre Sayyed précise quels sont ceux qu'il vise : les shî'ites imâmites duodécimains, à l'exclusion de toute autre branche du shî'isme, parce que les imâmites sont ceux dont les doctrines, quant aux *osûl* (principes), ont pour fondement le *nass* (l'investiture) et la *'ismat* (impeccabilité) des Imâms, et quant aux *forû'* (applications), leurs traditions reposent sur la transmission authentique depuis le Prophète et les Imâms. Ce sont ceux dont il est dit : « Dieu suscitera des hommes qu'il aimera et qui l'aimeront » (5 : 69, § 1292). Les dernières pages récapitulent alors les thèses soutenues tout au long du *'jâmi' al-asrâr*. Il y a ceux que l'on peut appeler les simples shî'ites et les simples soufis ; du moins, les uns et les autres devraient-ils se respecter mutuellement, en comprenant qu'ils sont complémentaires les uns des autres. Mais ce n'est là qu'une première étape irénique, à partir de laquelle la conclusion finale recueille l'enseignement de tout le livre, en définissant encore ce qu'est le shî'ite au sens vrai, le shî'ite intégral.

« Ce qui fait la dignité des deux groupes (shî'ites imâmites et soufis) et détermine leur rang, ou mieux dit leur vérité spirituelle, c'est qu'ils sont tous deux les porteurs des secrets des prophètes et des *Awliyâ*, selon l'exotérique et selon l'ésotérique, parce que les prophètes et les *Awliyâ* cumulaient la totalité des secrets divins, selon l'exotérique et selon l'ésotérique. C'est qu'en effet les shî'ites assument la charge de leurs doctrines et de leurs secrets selon l'exotérique et la *sharî'at*, tandis que les soufis assument la charge de leurs doctrines et de leurs secrets selon l'ésotérique et la vérité spirituelle (*haqîqat*), bien que les soufis en réalité ce soient également les shî'ites, comme je te l'ai fait comprendre en t'expliquant qui est le croyant éprouvé et qui est le croyant non éprouvé. »

C'est en effet la question décisive que Haydar Âmolî a exposée longuement dans son livre, en se fondant essentiellement sur les traditions des saints Imâms. Le croyant éprouvé c'est le shî'ite intégral, non pas le « simple shî'ite » dont il était ques-

tion ci-dessus, et qui se contente de la religion extérieure ou exotérique. Ce n'est pas non plus le « simple soufi », vitupérant les shî'ites, parce qu'il a oublié les origines de sa *khirqâ* et oublié que les premiers soufis furent les disciples des Imâms. Haydar Âmolî a rappelé encore, il y a quelques lignes, qui étaient les vrais soufis; à leurs noms, il aurait pu ajouter celui de Sa'd Hamûyeh, puisqu'il le cite lui-même et devait connaître son lien de dévotion personnelle avec l'Imâm caché. Il reste que c'est cette notion de « croyant éprouvé » qui doit permettre de surmonter ce face à face du shî'isme et du soufisme, en rappelant ce que sont leurs origines. Le type de spirituel qui en résulte, le shî'ite intégral, c'est celui-là même, si nous nous en rapportons à l'exorde du livre, que Haydar Âmolî a conscience de représenter en ce monde. Il sait aussi que c'est à cela que l'on aspire autour de lui, puisque si certains de ses frères lui ont demandé, à lui, de composer le livre *Jâmi' al-asrâr*, c'est précisément parce qu'ils avaient discerné en lui cette spiritualité du shî'isme intégral, cumulant la *sharî'at* et la *haqîqat*, l'exotérique et l'ésotérique, et qui ne fait rien d'autre que de mettre en œuvre l'enseignement intégral des saints Imâms. Ce qu'il faut surmonter, c'est ce préjugé commun aux simples shî'ites comme aux soufis sunnites (lesquels sont en quelque sorte, à leur insu, les représentants du shî'isme *in partibus Sunnitatum*), à savoir que les saints Imâms n'auraient pas eu la connaissance des hautes sciences. Sayyed Haydar est le porte-parole de tous les 'orafâ shî'ites, lorsqu'il affirme qu'en vérité « il n'est point de connaissance dont les saints Imâms ne soient la source; point de secret gnostique dont ils ne soient la mine; ils sont les chefs des docteurs de la Loi (*sharî'at*); ils sont les guides de ceux qui suivent la Voie mystique (*tarîqat*); ils sont les pôles de ceux qui sont les pèlerins de la Connaissance théosophique (*haqîqat*) ».

Mieux encore. Lorsqu'un théosophe shî'ite s'exprime ainsi, ce n'est pas la personne empirique des Imâms, leur fugitive apparition historique, qu'il a en vue, mais leur entité éternelle précosmique, leur appartenace au plérôme de la Réalité mohammadienne éternelle (*Haqîqat mohammadiya*). « Ils sont, écrit encore Haydar Âmolî, les khalifes de Dieu sur sa Terre et dans son Ciel; ils sont les formes épiphaniques (*mazâhir*) de sa sublimité et de sa majesté, dans le monde visible aux sens (*Molk*) comme dans le monde suprasensible (*Malakût*). » Voilà pourquoi le shî'ite se condamne à rester au-dessous de lui-même, tant qu'il ne réalise pas le type intégral du spirituel proposé dès l'origine par les saints Imâms. Haydar Âmolî ne s'éprouve lui-même ni comme un novateur ni comme un isolé;

les *hadîth* mis en œuvre tout au long de ses livres lui garantissent qu'il est l'interprète fidèle de l'enseignement *intégral* des Imâms. L'idéal spirituel qu'il s'est efforcé de typifier dans sa vie et dans sa personne, jusqu'à prendre la décision déchirante que lui imposait sa vocation, c'est le type spirituel que nous retrouvons si abondamment représenté, nonobstant sa diversité, dans le shî'isme iranien, chez des hommes tels que Mîr Dâmâd, Sadrâ Shîrâzî, Mohsen Fayz, Qâzî Sa'id Qommi, Shaykh Ahmad Ahsâ'i, et tant d'autres.

« On ne doit se prononcer sur la foi personnellement professée par l'auteur du présent livre, qu'en fonction du point de vue qui y a été soutenu du commencement à la fin, mais après l'avoir médité et approfondi comme il convient. Je veux dire que l'auteur de ce livre entend n'être reconnu que comme quelqu'un qui cumule les secrets des prophètes et des Awliyâ, à la fois selon l'exotérique et selon l'ésotérique que l'on désigne respectivement comme la *sharî'at*, la *tarîqat* et la *haqîqat*, — donc en fonction de la réunion véritablement réalisée de l'exotérique et de l'ésotérique. Telle est la position la plus parfaite, le degré le plus élevé, celui auquel on s'est référé ici à maintes reprises, si bien que l'auteur ne se compte ni parmi les simples shî'ites ni parmi les simples soufis, mais comme caractérisé par la position mohammadienne (*maqâm mohammadi*), laquelle est la position qui totalise les deux positions, exotérique et ésotérique. Le Prophète a dit : « Ma *qibla* est entre l'Orient et l'Occident », et c'est ce qui est désigné comme religion éternelle (*Dîn qayyim*) dans ce verset : « Ceci est la religion éternelle, mais la majorité des gens ne le savent pas » (12 : 40), parce que tout le reste n'est qu'opinion à l'égard de la religion [...]. C'est pourquoi je dis à son sujet ce qu'a dit le plus profond et le plus éminent des hommes, et c'est ce verset même : « Ceci est ma voie; elle est droite; suivez-la » (6 : 154)...

« Je dirai encore à la fin de ce livre ce que j'avais dit au commencement, parce que les fins dernières sont le retour aux origines. C'est par là que je clôturerai ce livre, et c'est ce poème (d'Ibn 'Arabî) : « Jusqu'à ce jour je récusai mon compagnon — Lorsque mon cœur ne professait pas la même religion que lui — Désormais mon cœur est devenu capable de toutes formes — C'est une prairie pour les gazelles et un couvent pour les moines chrétiens — Un temple pour les idoles et la Ka'ba du pèlerin — Les tables de la Tora et le livre du Qorân — Je professe la religion de l'amour, et quelque direction que prenne sa monture — L'amour est ma religion et ma foi. »

Tout se passe comme si pour notre Sayyed ce célèbre poème d'Ibn 'Arabî était le symbole de foi secret du « croyant éprouvé »,

du « shî'ite intégral », le symbole aussi de l'intégration d'Ibn 'Arabî à la gnose shî'ite. La récurrence de ce poème à la fin d'un livre qui comporte des développements philosophiques et théosophiques ardues, est éminemment caractéristique de la « manière » de Haydar Âmolî, une « manière », disions-nous, qui à son insu met en œuvre un procédé d'orchestration souverain. A quiconque poserait trop brutalement les questions, la récurrence du poème répond comme répond une phrase musicale, disant ce qu'elle a à dire sans le dire avec des mots, lesquels aussi bien seraient impuissants à le dire.

4 - *Tawhîd théologique et Tawhîd ontologique*

L'analyse du *Jâmi' al-asrâr*, telle que nous l'avons donnée ci-dessus, permet de constater que sur les trois livres constituant l'ouvrage, les deux premiers sont consacrés à la théosophie du *tawhîd*. Cependant, il n'y a là aucun déséquilibre, car tous les thèmes de la théosophie, ceux de la prophétologie et de l'imâmologie, comme ceux de la gnoséologie, lesquels sont les degrés de la connaissance correspondant respectivement aux niveaux de la *sharî'at*, de la *tarîqat* et de la *haqîqat*, tous ces thèmes, estime l'auteur, ne sont rien d'autre que des implications ou des applications de la doctrine du *tawhîd*. Cette doctrine en montre et en motive elle-même la gradation en *tawhîd* théologique ou exotérique et *tawhîd* ontologique ou ésotérique. Haydar Âmolî tient à s'en expliquer lui-même :

« Dans le plan que je viens d'exposer, dit-il, il y a une intention secrète s'adressant à l'élite des spirituels, un secret, veuillé-je dire, qui ne se dérobera pas à quiconque en est digne, parce que pour l'homme supérieur il suffit d'une allusion. Si j'ai ajouté le thème de la *sharî'at*, de la *tarîqat* et de la *haqîqat*, et en général les thèmes traités en propre dans le livre III du présent ouvrage, si je les ai ajoutés, dis-je, au thème du *Tawhîd* et de ses catégories, alors que le présent ouvrage est essentiellement consacré au thème du *Tawhîd*, c'est qu'en premier lieu il n'y a pas de mystère plus profond que l'abscondité du *Tawhîd* avec ses conséquences et ses implications, de sorte que c'est lui que nous avons à montrer, et sur lui que nous devons nous orienter. Aussi bien ceux qui m'ont demandé de rédiger le présent ouvrage, ne m'ont-ils demandé rien d'autre.

« Mais en second lieu, il nous fallait aussi traiter des secrets théosophiques réservés ici au livre III, et cela parce que le *Tawhîd* comporte des obscurités et des subtilités dont certaines correspondent au niveau des hommes de la religion littérale

(*sharî'at*), d'autres au niveau de ceux qui s'engagent dans la Voie mystique (*tarîqat*), d'autres au niveau de ceux qui ont atteint la vérité gnostique (*haqîqat*). Le sens de cette gradation, peut seul le comprendre celui qui en est à la hauteur. Il me fallait exposer les degrés et niveaux du *Tawhîd*, de sorte que l'on en comprenne le sens vrai et que l'on renonce à se jeter l'anathème les uns aux autres. Si donc nous avons à traiter de la *nobowwat* (vocation prophétique), de la *risâlat* (mission du prophète-envoyé), et de la *walayât* (charisme de l'Imâm), c'est parce qu'elles sont le lieu d'origine et d'éclosion de l'ensemble, et parce que c'est d'elles seules que procède le *Tawhîd*, et par leurs détenteurs seuls (le prophète, l'Envoyé, l'Imâm) qu'il est manifesté. Il importait donc de donner une conscience spirituelle (*ma'rîfat*) de ces trois choses. De même pour la communication divine, l'inspiration et la révélation intérieure (3^e *qâ'ida* du livre III), et pour les notions d'*Islâm*, *imân* et *îqân* (4^e *qâ'ida*), parce que toutes ces choses sont les conséquences et les implications des premières.

« En réalité, l'ensemble de tous ces thèmes ne forme qu'un thème unique, à tel point que si l'on négligeait un seul de ces problèmes, le problème d'ensemble n'apparaîtrait pas comme il convient; la solution resterait cachée, échapperait à la conscience, comme s'en avisera quiconque a l'intelligence de ces choses. La meilleure des raisons qui motivent notre plan, c'est donc que l'exposé du *Tawhîd* exige que l'on traite de ceux qui le professent. C'est pourquoi l'ensemble du présent ouvrage traitera du *Tawhîd*, et ce sera l'objet des livres I et II; il traitera ensuite de ceux qui le professent, et ce sera l'objet du livre III. Et en vérité, il n'y a pas moyen de procéder autrement » (§§ 27-30 de notre éd.).

Le cadre ainsi tracé, l'exposé concernant la théosophie du *Tawhîd*, de l'affirmation de l'Unique, est mené en toute fidélité à l'enseignement d'Ibn 'Arabî. Mais il débouche inévitablement sur la prophétologie et l'imâmologie, sur l'idée du cycle de la *walayât*, c'est-à-dire du cycle de l'initiation spirituelle par les « Amis de Dieu », succédant au cycle de la prophétie législatrice. Cette fois, nous l'avons déjà annoncé, la fidélité de notre Sayyed à l'enseignement d'Ibn 'Arabî qu'il admire, cède à une exigence plus impérieuse, celle de sa fidélité à l'enseignement des Imâms du shî'isme duodécimain. Il va se trouver dans l'obligation, à son grand regret, d'exercer contre Ibn 'Arabî une critique fondamentale, parce qu'Ibn 'Arabî en substituant la personne de Jésus à la personne de l'Imâm comme « Sceau de la *walayât* », ébranle toute la structure de la prophétologie et de l'imâmologie.

Les problèmes posés par le *Tawhîd* nous reconduisent à l'admi-

nable verset qorânique dont l'herméneutique par Haydar Âmolî nous est apparue précédemment déjà (liv. I, chap. III, 2) en illustration de ce que nous avons désigné comme le « combat spirituel du shî'isme ». C'est que dans ce verset notre Sayyed « lisait » la vocation éternelle du shî'isme, c'est-à-dire de l'Islam ésotérique. Chaque fois que s'exprime cette vocation, nous percevons la même tonalité profonde. Elle s'exprime dans l'interprétation du verset du Dépôt divin (33 : 72); elle s'exprime, nous l'avons noté, dans la réponse d'Adam au questionneur anonyme : « J'ignorais toute chose autre que Dieu », comme elle s'exprime dans les dernières paroles du dernier représentant visible de l'Imâm caché, 'Alî al-Samarri : « Désormais l'affaire n'appartient plus qu'à Dieu ». Un même *éthos*, fait d'une inébranlable confiance et d'un pessimisme radical. C'est ce même *éthos* qui vibre tout au long des pages dans lesquelles Haydar Âmolî s'emploie à expliquer le sens de la profession de foi islamique : *Lâ ilâha illâ llâh* (*Non deus nisi Deus*).

Essentiellement il y aura ceci. En assumant le dépôt du secret divin, nous a-t-il été expliqué, Adam se fit violence à soi-même, à « son âme », en effaçant son moi dans l'Ipséité divine, et en ignorant, dès lors, qu'il existât autre chose que Dieu. Mais était-il au pouvoir de l'homme d'assumer ce dépôt refusé par tous les êtres ? En fait, Adam a devancé et usurpé ce qui ne pouvait être que le privilège du dernier Imâm. La réalisation du *Tawhîd* intégral, totalisant les deux formes, théologique et ontologique, ne peut qu'accompagner la manifestation intégrale de la *walâyat*. Or cette Manifestation ne peut advenir que lors de la parousie du XII^e Imâm, sortant de son occultation comme Imâm de la Résurrection. La sublime violence et la sublime ignorance d'Adam se sont retournées contre l'homme; elles ont dégénéré en oppression et en sottise, parce qu'il était inévitable que l'homme considérât qu'il y a de l'autre que Dieu. Or, tel est l'enjeu attaché précisément au *Tawhîd*, à l'Attestation de l'Unique.

En apparence rien de plus simple que l'énoncé de la profession de foi islamique : *lâ ilâha illâ llâh*. Par là, semble-t-il, on affirme qu'il y a d'une part une divinité qui est unique, et d'autre part la multitude des êtres qui sont ses créatures. Rien n'est plus difficile en fait, car déjà cette simple explication « à l'usage de tout le monde » montre que la compréhension naïve du *Tawhîd* considère autre chose que Dieu. Aussi le *Tawhîd* a-t-il absorbé les efforts de toutes les générations de penseurs en Islam, comme il a absorbé les méditations des mystiques. La théosophie ismaélienne, par exemple, s'en est libérée par une dialectique puissante, de laquelle il ressort que le monothéisme exotérique

tombe, au moment même où il croit exalter et esseuler l'Unique, dans la pire idolâtrie métaphysique. C'est exactement le péril et l'illusion que dénonce Haydar Âmolî³¹. C'est que le problème du rapport entre l'*Ens increatum* et l'*Ens creatum*, pour être envisagé tel qu'il doit l'être, ne peut l'être que dans un enseignement ésotérique.

Que la chose ne soit pas simple, que même le secret du *Tawhîd* apparaisse comme le secret dont Adam s'est chargé à son plus grand péril, c'est ce que nous montre certaine exclamation de quelqu'un qui fut, malgré son jeune âge, l'un des plus célèbres compagnons du Prophète, 'Abdollah ibn 'Abbâs. Sa notoriété et son importance tiennent au fait que, grâce aux déclarations qui sont rapportées de lui, il est possible de faire remonter jusqu'à l'entourage du Prophète certaines exégèses mystiques des versets qorâaniques³². C'est ainsi qu'à propos du verset qorâanique 65 : 12 (« Dieu est celui qui a créé les sept Cieux et autant de Terres »), Haydar Âmolî nous rappelle que 'Abdollah ibn 'Abbâs, se trouvant un jour du mois du pèlerinage (le 9 Dhû'l-Hijja, jour de 'arafa) sur la montagne de 'Arafât (à douze milles de La Mekke), s'écria à voix très haute en brandissant son bâton : « O hommes ! si je vous commentais ce verset tel que je l'ai entendu commenter par le Prophète en personne, vous me lapideriez. » (Rappelons-nous ici le poème où le IV^e Imâm déclarait lui-même ne pouvoir révéler le secret de la gnose). C'est qu'en effet 'Abdollah ibn 'Abbâs, pour expliquer ce verset devant ses intimes, référerait à cet autre : « Dieu est le Seul » (112 : 1). Et c'est par cette solitude ou *unitude* divine qu'il expliquait à son tour le célèbre verset de la Lumière, commençant par ces mots : « Dieu est la lumière des Cieux et de la Terre... » (24 : 35). Car, pour ceux qui en ont compris le *sens vrai*, la lumière c'est l'être, de même que les ténèbres sont le non-être. La Lumière, qui est Dieu, est donc l'être constitutif des Cieux et de la Terre ; c'est elle, et rien d'autre, qui au *sens vrai* est existante, lorsque l'on parle des Cieux et de la Terre.

Cela veut dire que Dieu est *seul* à être, avec ses Noms, ses Attributs, ses Opérations, c'est-à-dire ses théophanies. La

31. Cf. *Philosophie shî'ite : Jâmi' al-asrâr*, § 175. Sur le *tawhîd* ismaélien, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v.

32. Sur ce personnage, cf. Mâmâqânî, *Tanqîh al-maqâl*, II, pp. 191 ss., n° 6921. Les objections émises par Ignaz Goldziher (*Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden 1952, pp. 76 ss.) ont leur solution, quand on veut bien cesser de considérer comme un axiome scientifique que toutes les traditions et interprétations shî'ites sont « tendancieuses » ou controuvées. Le *hadîth* rapporté ici de 'Abdollah ibn 'Abbâs est cité par Haydar Âmolî in *Jâmi' al-asrâr*, p. 54, § 109.

totalité de l'être est par conséquent Lui, par Lui, vient de Lui et retourne à Lui. Dieu n'est pas *un être* à côté ou au-dessus d'autres êtres, voire ses créatures; il est l'être, l'acte absolu d'être (*wojûd motlaq*). L'*unitude* divine n'a pas le sens d'une *unité* arithmétique, parmi, à côté ou au-dessus d'autres unités. Car s'il y avait de l'être *autre* que lui, voire de l'être créaturel, Dieu ne serait plus le *Seul*, c'est-à-dire le *seul* à être. Cela ne détruit nullement la pluralité des *êtres* ni n'en fait une illusion; l'illusion serait de se tromper sur la modalité de leur acte d'être. L'*autre* que l'être, c'est le néant tout court; l'alternative à l'*unitude* ou *solitude* divine, c'est le nihilisme. C'est cela pour l'homme assumer le secret du *Tawhîd*, en ignorant toute chose *autre* que Dieu. C'est pourquoi le *Tawhîd* théologique, sous peine de s'effondrer dans son contraire, doit s'achever dans le *Tawhîd* de l'être, ce que notre auteur, guidé par son maître Ibn 'Arabi, désigne comme *Tawhîd* ontologique. Et il en dégage l'enseignement de tous les théosophes mystiques qui l'ont précédé en Islam.

Il y a donc un *Tawhîd* théologique (*Tawhîd okûhî*) : c'est le *Tawhîd* exotérique (*Tawhîd zâhir*), celui auquel les Prophètes ont convié l'ensemble des humains, en les conviant à affirmer une divinité unique, inconditionnée, *absolue*, c'est-à-dire *absoute* de toute détermination qui l'enchaîne à des déterminations locales ou historiques. La formule en est : *Lâ ilâha illâ'llâh* (il n'y a de Dieu que Dieu). Et il y a le *Tawhîd* ontologique (*Tawhîd wojudî*) : c'est le *Tawhîd* ésotérique (*Tawhîd bâtin*), celui auquel convient les Initiés (les « Amis de Dieu », les *Awliyâ*) en invitant les hommes à considérer l'être dans son acte *absolu* d'être, c'est-à-dire *absout* des déterminations qu'il actualise, car il ne peut y avoir de l'être *autre* que l'être. Comprendre le sens ésotérique de ce verset : « Tout ce qui est sur terre se *néantit* (*fânin*), seule persiste la Face de ton seigneur en sa gloire et sa majesté » (55 : 26-27) — c'est comprendre la réalité *seule* de l'être *unique*. La formule en est : *Laysa fi'l-wojûd sinwâ'llâh* (il n'y a que Dieu à être)³³. Évitions, en parlant de monisme, de créer des équivoques avec certains systèmes occidentaux modernes qui n'ont rien à voir ici; il faudrait dire plutôt *théo-monisme*, voire *théomonadisme*.

Pour illustrer d'une comparaison cette *unitude* de l'être en ses épiphanies (*mazâhir*), Haydar Âmolî prend l'exemple de l'encre et de sa manifestation par les lettres de l'écriture. Si l'on s'abstient un moment de considérer les lettres de l'écriture et leurs formes particulières, pour ne considérer que la réalité

33. Pour tout ce qui suit, *Yâsi' al-arâr*, §§ 154 ss.

de l'encre comme telle qui les constitue, l'existence des lettres se montre comme étant elle-même une certaine manière de considérer l'existence de l'encre, mais cette considération n'ajoute pas une nouvelle existence réelle à l'existence de l'encre. Quant à la réalité matérielle de l'acte d'être, il n'y a dans les lettres que l'encre elle-même : les lettres de l'écriture, c'est l'encre qui prend la *forme*, la quiddité, de telle ou telle lettre. Il ne s'agit pas de nier qu'il y ait des lettres au pluriel, mais de voir *comment* elles existent. Car, réciproquement, ce que nous percevons directement, ce n'est jamais l'être dans son en-soi, mais l'être manifesté dans ses formes ; nous percevons les épiphanies de l'être. De même l'encre ne se montre que dans la forme des lettres (la forme de l'encrier, voire la forme d'un « pâte », ne change rien au raisonnement). Les lettres ne seraient rien sans l'encre, mais l'encre n'y devient pas une *autre* encre ; de même, l'être en ses épiphanies ne fait que se multiplier par lui-même (1×1). Chaque fois c'est l'encre qui, en étant, *est* telle ou telle lettre. Tout est individuel, et pourtant tout est Un. C'est cela l'unicité transcendante de l'être (*wahdat al-wojûd*). Ainsi en va-t-il, pour nos penseurs, du rapport de l'Être Nécessaire avec les formes de ses Manifestations. Si on perd cela de vue, on *associe* de l'être à l'Unique. Alors plus de *Tawhîd* : le monothéisme se retourne en idolâtrie.

Précisément le mot important vient d'être prononcé. Le cauchemar du pieux *moslim* comme du théologien, c'est ce que désigne le mot *shirk*. On traduit généralement par *associer* : c'est l'acte d'associer d'autres dieux à Dieu, d'associer de l'être *autre* à l'Être. L'idée de *désintégration* nous fait peut-être mieux saisir ce qu'il en est. Car un double péril menace le double *Tawhîd* : une désintégration de l'être et une désintégration du divin, celle-ci étant la conséquence de celle-là. Autrement dit, sans le *Tawhîd* ésotérique des Initiés, le *Tawhîd* exotérique du monothéisme naïf s'inverse en son contraire. Haydar Amolî distingue un double *shirk* : il y a un *shirk* patent, éclatant (*shirk jalk*), et il y a un *shirk* occulte, secret (*shirk khafi*). Le premier est celui de l'homme qui n'a jamais entendu l'appel des prophètes, et qui adore en particulier telle ou telle divinité déterminée. Le second *shirk* est infiniment subtil. Il menace secrètement le croyant littéraliste, aussi bien que le docteur de la Loi qui refuse le *Tawhîd* de l'être professé par les mystiques. Seul celui qui se tourne vers l'être *absolu* de toute détermination qui l'entrave, et comprend qu'il *n'y a que Dieu à être*, seul celui-là échappe au *shirk* secret, inconscient, professe l'Unité au sens vrai, est un *'arif*, un gnostique. Mais la menace est si subtile, elle ronge si bien les profondeurs secrètes de la cons-

science monothéiste, que le Prophète a déclaré : « Le *shirk* chemine dans ma communauté, plus invisible qu'une fourmi noire cheminant sur une pierre noire pendant une nuit noire ».

Donc, point de vérité pour un *Tawhîd* qui n'accomplit pas simultanément l'intégration du divin et l'intégration de l'être. Le *Tawhîd* au sens vrai (*haqîqî*) et non pas au sens métaphorique (*majâzî*), c'est le *Tawhîd* théosophique qui totalise les deux formes de *Tawhîd*, théologique et ontologique. C'est cela la « Voie droite » (*sirât mostaqîm*). Il est facile de la décrire, mais la difficulté de la suivre se mesure à la difficulté pour Adam d'assumer le dépôt divin. Haydar Âmolî va jusqu'à dire : « Sur cent millions d'âmes il y en a peut-être une seule qui y réussisse, parce que cette Voie est plus cachée que le Phénix mythique (le '*Anqa*' *al-maghrib*), plus difficile à trouver que le soufre rouge et la pierre philosophale »³⁴.

Or, si d'une part la manifestation de tous les prophètes (*Nabis*) pendant le « cycle de la prophétie », depuis Adam jusqu'à Mohammad, le « Sceau des prophètes », a eu pour fin la convocation (*da'wat*) des créatures au *Tawhîd* théologique, d'autre part la mission de tous les Initiés (*Awliyâ*) (tous ceux des hiérarchies décrites précédemment ici, dont l'ensemble compose l'imâmât de l'Imâm) a pour fin, pendant le « cycle de la *walâyat* », depuis la mort du prophète jusqu'à la parousie du dernier Imâm, de convoquer les hommes au *Tawhîd* ontologique, et de les délivrer du *shirk* secret, inconscient, qui en forme l'antithèse, quels qu'en puissent être les pieux motifs³⁵.

Quand on envisage la position de la théosophie du shî'isme duodécimain vis-à-vis de la Loi (la *sharî'at*), il faut alors bien voir ceci. Si le *Tawhîd* théologique est ce que considère la lettre exotérique de la religion positive et s'applique à ce monde-ci, c'est parce que la *sharî'at* est limitée à l'état présent du monde; et la mission prophétique législatrice qui est la source de la *sharî'at* et du *Tawhîd* théologique, est elle-même déjà close en ce monde³⁶. En revanche, la *walâyat* qui est la fonction initiatrice de l'Imâm, est éternelle; elle s'applique à l'état présent du monde, comme à l'état qui l'a précédé et à l'état qui le suivra. Pour les théosophes shî'ites, la *walâyat* est antérieure à la prophétie et à la mission prophétique dont elle est la source et l'origine. De même donc que la Manifestation commença par la *walâyat*, c'est en elle et par elle que l'achèvement doit s'accomplir. Ou encore : de même que l'ordination de l'être (*tartîb wojudî*)

34. *Ibid.*, §§ 195 ss.

35. *Ibid.*, §§ 173 ss.

36. *Ibid.*, §§ 200 ss.

commença par le *Tawhîd* ontologique, de même celui-ci en sera l'achèvement, parce que la Fin est le retour au Commencement. Ici s'affirme la forme de pensée cyclique commune à tous nos auteurs avec le refus d'une évolution rectilinéaire : le cycle s'origine à la *métahistoire* et y reconduit. Il serait donc inopérant d'opposer conception cyclique et « histoire du salut ». La sotériologie présuppose elle-même une histoire cyclique et un temps cyclique.

C'est donc à cette intégration de l'être que convoquera finalement l'Imâm résurrecteur (*Qâ'im*), lequel ne révélera pas une nouvelle *shari'at*, mais dévoilera le sens caché de toutes les Révélations antérieures. Ce sera le règne du pur sens spirituel, de la Religion éternelle (*Dîn bâqî, qayyim*), laquelle, étant fondée sur le *Tawhîd* théosophique qui est intégration de l'être, permettra aux hommes de se rassembler en une communauté unique, comme il en était au début de la période d'Adam. L'appel au *Tawhîd* théologique, au monothéisme exotérique, a été clos avec le « Sceau des prophètes ». Maintenant vient l'appel au *Tawhîd* ésotérique des Initiés (*Awliyâ*), à cette Religion éternelle dont le dernier Imâm sera le sceau (*Khâtîm al-Awliyâ*), celui qui pour les shî'ites duodécimains est présentement le XII^e Imâm, l'Imâm caché.

Il y a donc une connexion essentielle entre la *walâyat* et le *Tawhîd* ésotérique. Non seulement c'est à celui-ci qu'appellent les « Amis de Dieu », les *Awliyâ*, mais l'avènement du « Sceau » de la *walâyat* mohammadienne doit marquer l'instauration finale du *tawhîd* intégral, jusque-là ésotérique. Il est donc d'une importance capitale de ne point errer concernant la personne du « Sceau » final de la *walâyat*. Tant qu'il s'agit d'expliquer le *Tawhîd* ontologique et ésotérique, Haydar Amolî reste fidèle à la théosophie d'Ibn 'Arabî, tout en ayant aussi un lexique qui lui est propre. Mais on comprend qu'il lui faille se séparer d'Ibn 'Arabî, dès qu'il s'agit de la doctrine sur laquelle un penseur shî'ite ne peut transiger. C'est qu'aussi bien il dépend de cette doctrine que reste cohérente ou que se dialogue la schématisation du cycle de la prophétie et du cycle de la *walâyat*. Ce que nous en avons dit précédemment (liv. I, chap. VI) nous a déjà montré dans quelles profondeurs de la conscience shî'ite s'enracine cette double représentation. Il y aura lieu d'y revenir de nouveau (*infra* liv. VII) à propos de la personne de l'« Imâm caché », identifié par plusieurs auteurs shî'ites avec le *Paraclet* annoncé dans l'Évangile de Jean, — identification qui communique à l'idée du cycle de la *walâyat* la résonance de l'idée *paracletique*, familière à tant de spirituels d'Occident depuis Joachim de Flore.

Pour récapituler, rappelons ceci : il y a donc le cycle des

prophètes et de la mission prophétique législatrice, et il y a le cycle des Amis et Aimés de Dieu, cycle de la *walâyat* comme initiation spirituelle au secret de cette amitié divine. Cette « prédilection divine », cette *walâyat*, est éternelle; elle est, nous l'avons vu précédemment (liv. I, chap. VI, 2), dans la personne même du Prophète la source et le fondement de sa mission prophétique, et à la différence de la *walâyat*, cette mission prophétique n'est que temporaire. (De cet axiome, l'imâmologie de l'ismaélisme réformé d'Alamût et l'imâmologie shî'ite duodécimaine ont tiré des conséquences différentes : la première, en affirmant la préséance essentielle de l'Imâm; la seconde, en maintenant la préséance du Prophète, mais en raison précisément de la *walâyat* qui est en lui la source de l'état prophétique). Et de même que la prophétie est arrivée à son terme avec le « Sceau des prophètes », lequel est à la fois le Sceau de la prophétie universelle (*motlaqa*) et de la prophétie particulière (*moqayyada*), de même la *walâyat* a un double Sceau : le Sceau de la *walâyat* universelle et le Sceau de la *walâyat* particulière ou mohammadienne.

C'est ici que, si grande soit son admiration pour Ibn 'Arabî, Haydar Âmolî se sépare résolument de lui, et il sera suivi par tous les 'orafâ shî'ites, si pénétrés soient-ils eux-mêmes des doctrines du grand théosophe andalou. Ibn 'Arabî professe que le Sceau de la *walâyat* universelle fut Jésus ('Isâ ibn Maryam), tandis que lui-même serait le Sceau de la *walâyat* particulière mohammadienne. Sur ce second point, il y a lieu cependant de formuler une expresse réserve quant à la question de savoir si telle fut bien la prétention d'Ibn 'Arabî. Nous croyons, pour notre part, que sa vision en songe concernait bien le secret de son destin personnel, tel qu'il avait à le vivre pour lui-même, de même que chaque mystique a son secret. Mais transposer la portée du songe au plan objectif de la hiérophistoire, comme l'a fait Dâwûd Qaysarî, son commentateur, cela ne semble pas correspondre à ce qu'en pensait Ibn 'Arabî. Tel est aussi l'avis de plusieurs shaykhs iraniens de nos jours, à qui l'œuvre d'Ibn 'Arabî est familière. Il y a en outre le témoignage d'Ibn 'Arabî lui-même, attestant en termes voilés sa mystérieuse rencontre avec l'Imâm de ce temps. Il ne s'identifiait donc pas avec lui.

Malheureusement il reste que la première thèse, faisant de Jésus le Sceau de la *walâyat* universelle, et clairement énoncée par Ibn 'Arabî, est radicalement incompatible avec la prophétologie qui est en Islam l'œuvre du shî'isme. Cette prophétologie implique que le Sceau de la *walâyat*, de cette *walâyat* qui est l'ésotérique de la mission prophétique, ne peut être que l'Imâm. Or Ibn 'Arabî transfère à Jésus cette qualification. Il fait donc

d'un prophète, du dernier grand prophète avant Mohammad, le Sceau de la *walâyat*. Dès lors voici introduite l'incohérence dans le rapport fondamental entre mission prophétique et *walâyat*, confusion qui ne semble avoir d'autre fin que d'escamoter l'imâmologie shî'ite, aboutir à une imâmologie sans Imâm. En revanche, la position du théosophe shî'ite est inébranlable : le Sceau de la *walâyat* universelle ne peut être que le I^{er} Imâm, 'Alî ibn Abî-Tâleb; le Sceau de la *walâyat* particulière mohammadienne ne peut être que le XII^e Imâm, l'Imâm attendu, « présentement caché aux sens mais présent dans le cœur de ses adeptes », Mohammad al-Mahdî, fils du XI^e Imâm, Hasan al-'Askari. Cela, parce que c'est l'Imâmât mohammadien, le plérôme des Douze Imâms, qui est dans son ensemble le Sceau de la *walâyat*, à laquelle est liée la manifestation du *Tawhîd* intégral (voir déjà précédemment liv. I, n. 238).

Ces quelques indications feront pressentir l'importance de l'œuvre de Haydar Âmolî dans l'ensemble de la pensée et de la spiritualité du shî'isme. Il sera plus aisé d'y revenir, quand aura progressé l'édition de celles de ses œuvres que nous avons pu retrouver. Compris dans son essence *'irfânî* qui en fait la gnose de l'Islam, que ce soit chez Sa'doddîn Hamûyeh ou Haydar Âmolî, chez Mollâ Sadrâ ou Shaykh Ahmad Ahsâ'î, et quelles que soient les opinions des uns et des autres sur les autres problèmes, le shî'isme nous conduit à poser de nouveau, avec Haydar Âmolî, la question du soufisme en son essence et sa signification, la question de savoir si le soufisme non-shî'ite n'a pas visé essentiellement à une imâmologie sans Imâm, et s'il n'a pas transposé à la personne du Prophète tout le contenu de l'imâmologie, en laissant de côté tout ce qui ne s'accordait pas avec le sentiment sunnite.

Cette question, on la rencontre inévitablement, dès que l'on approfondit la spiritualité de l'Islam iranien en compagnie de ceux qui l'ont vécue ou de ceux qui la vivent aujourd'hui. Toute recherche sur le thème de la *walâyat* mohammadienne se trouve axée sur l'idée du « pôle », le *qutb*. Ce « pôle » mystique du monde, donnant à chaque être qui entre en rapport avec lui sa dimension « polaire », c'est l'Imâm. Aussi, que cette idée du « pôle » vienne à être détachée de l'Imâm et à subsister indépendamment de l'imâmologie, elle tend *eo ipso* à l'usurpation métaphysique qu'ont dénoncée les gnostiques shî'ites. C'est que leur imâmologie vise au-delà de la personne empirique des Imâms. Nous avons indiqué déjà que les douze Imâms, ou plutôt, avec le Prophète et Fâtima l'Éclatante, les « Quatorze Immaculés », sont la théophanie primordiale; leur entité spirituelle de « personnes de lumière » préexiste aux mondes manifestés, et par conséquent

à leur propre manifestation terrestre, à leur forme épiphanique au monde sensible. Comme tels ils sont investis d'une fonction cosmogonique, à laquelle correspond leur fonction eschatologique, dans le retour des choses à leur origine et le retour de l'âme à soi-même. Les Quatorze Immaculés « habitent » la conscience du spirituel shî'ite; ils l'occupent à l'état de veille, comme ils peuplent ses visions soit en songe soit à l'état intermédiaire. Nous le constaterons encore (*infra* liv. V et VI). Haydar Âmolî est lui-même très représentatif de ce type spirituel.

5. - Visions dans le ciel nocturne de Baghdad et du Khorassan

Ce type spirituel se caractérise par l'aptitude aux plus hautes spéculations métaphysiques en même temps que par l'aptitude à l'intuition visionnaire, à la perception des formes spirituelles qui s'offrent à la vision intérieure (*basîra*). Il s'agit en bref de tout ce que désigne le mot *kashf* : découverte, révélation intérieure, perception visionnaire, hiéroglyphe, comme source de la connaissance théosophique, laquelle se superpose à la connaissance purement philosophique par l'intellection (*'aql*) et à la connaissance que la théologie positive puise dans la tradition historique (*naql*). Ces deux derniers modes de connaissance trouvent leur achèvement dans la connaissance théosophique, parce que celle-ci est en mesure d'en faire la contre-épreuve par la perception directe du témoin oculaire (le *shâhid*, celui qui est « présent à »). Haydar Âmolî range la connaissance philosophique et la connaissance théologique dans la catégorie des connaissances acquises par l'intermédiaire d'un enseignement humain et au terme d'un long effort, tandis que la connaissance théosophique est par excellence celle que l'héritier spirituel découvre intuitivement en lui-même, parce qu'elle est son propre acte d'être, et comme dépôt qui lui est confié directement par l'effet de la grâce divine. Il s'agit donc d'un type spirituel de même famille que le type *ishrâqî*, exemplifié par Sohrawardî et par les siens, lesquels professent que la philosophie n'a de sens que si elle achemine à la réalisation spirituelle personnelle.

Dans la longue introduction que Haydar Âmolî met en tête de son commentaire des *Fosûls* d'Ibn 'Arabî (introduction dont nous avons dit déjà qu'elle forme à elle seule tout un livre), figure un chapitre dont la structure reproduit la gradation gnoséologique rappelée ci-dessus. Aussi bien Haydar Âmolî se conforme-t-il à ce schéma dans chacune de ses argumentations, lesquelles passent successivement par les trois étapes (*naql*, *'aql*, *kashf*). Le chapitre en question ne fait que reprendre

et amplifier un chapitre correspondant dans le *ġâmi' al-asrâr*, traitant de la question du double Sceau de la *walâyat* : Sceau de la *walâyat* universelle en la personne du I^{er} Imâm, Sceau de la *walâyat* mohammadienne en la personne du XII^e Imâm. Les arguments s'accumulent et finalement s'embrasent dans l'appel au témoignage direct, entraînant le récit détaillé de visions prestigieuses qui inscrivent dans la profondeur du Ciel nocturne, en lettres flamboyantes, les noms des êtres qui dominent la conscience du philosophe visionnaire.

Tout d'abord les arguments fondés sur la tradition théologique (*naql*) et le raisonnement philosophique (*'aql*) tendent à établir que l'Imâmât mohammadien est le Sceau de la *walâyat*. Ils récapitulent les grands thèmes qui ont été déjà indiqués ici : inauguration du cycle de la prophétie avec Adam, sa clôture avec le prophète de l'Islam comme « Sceau des prophètes », cette clôture inaugurant *eo ipso* le cycle de la pure *walâyat*, celle qui ne prépare aucune nouvelle *sharî'at* à venir, mais la venue de celui qui dévoilera le sens ésotérique de toutes les révélations prophétiques et qui est le « Pôle des pôles ». La qualification de « Sceau de la *walâyat* » ne peut résulter que d'un double héritage : héritage par droit de descendance familiale et héritage spirituel. Le lien de descendance familiale terrestre n'est que le signe visible de l'union plérômatisque des Quatorze Immaculés. Il est le support, le véhicule de l'héritage spirituel imparti à l'Imâmât. Le VI^e Imâm, Ja'far al-Sâdiq, déclarait expressément que le lien de sa proximité spirituelle (sa *walâyat*) à l'égard du I^{er} Imâm, avait la préséance sur le lien de sa descendance selon la chair. Les onze Imâms sont tour à tour les « héritiers », dans l'éternité et dans le temps. Mais le Douzième, parce qu'il clôt leur série, a le privilège d'être l'héritier tout court, l'héritier absolu. A sa brève apparition en ce monde a succédé le temps de son occultation (*ghaybat*) qui ne prendra fin qu'avec son retour, sa parousie.

A cette étape de l'exposé, le théosophe shî'ite doit faire face à plusieurs objections. Si le XII^e Imâm est « vivant », pourquoi ne se manifeste-t-il pas ? La réponse est constante : les raisons de son occultation ne sont à chercher ni du côté de Dieu ni du côté de l'Imâm, mais du côté des hommes. Combien d'hommes seraient aptes à le reconnaître aujourd'hui ? Combien seraient prêts à se sacrifier pour sa cause ? La parousie ne peut avoir lieu, tant que les consciences ne sont pas éveillées ; et l'éveil des consciences n'est-elle pas cette parousie même ? ³⁷ Mais cela ne

37. Cf. les pages de Sarkâr Âghâ traduites dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection...* pp. 392 ss.

change rien à ce qui fait l'essence de l'Imâm : l'Imâm reste l'Imâm sans avoir besoin d'être reconnu des hommes, parce que sa situation et sa fonction de « pôle » ne dépendent ni ne peuvent dépendre de leur choix ni de leur estimation. A l'inverse, c'est leur existence à eux qui dépend de ce pôle, même s'ils ne le savent pas. Mais le « Pôle » n'est pas soumis à la condition de devoir se manifester avant que l'Heure de la manifestation soit venue, l'Heure à laquelle il assumera la cause à laquelle il est ordonné. Or, par sa connaissance qui embrasse les choses, l'Imâm connaît les conditions de temps et de lieu.

Telle est la grande certitude, dit notre Sayyed, qui s'impose à la religion des purs croyants (*dîn hanîfî*). Cette certitude se réfère à une nécessité divine, une nécessité découlant de la mission dont Dieu investit son *dernier* prophète. Désormais il n'y aura plus de prophète, mais il n'est pas possible qu'une époque reste « vide » et privée du « Pôle », car si le « Pôle » cessait d'exister, c'est tout le monde de l'homme qui s'effondrerait. Certains ont dit que l'Imâm attendu paraîtrait un jour, mais qu'en attendant il n'est pas encore né. L'échappatoire est vaine. Un pareil propos ne peut émaner que de gens qui n'ont rien compris à la nécessité métaphysique du « pôle » de l'être en ce monde. Certes, l'on peut s'interroger sur le mode de sa présence. Sayyed Haydar évoque le cas de Khezr (Khadîr), le cas d'Élie enlevé sur un char de feu, le cas de Jésus enlevé par Dieu, alors que les Juifs croyaient le crucifier. En outre, l'histoire mentionne des cas de longévité extraordinaire, voire séculaire. On observera que ces derniers exemples ne rencontrent peut-être pas vraiment la question, et que s'en rapprochent davantage ceux des auteurs shî'ites qui font intervenir ici l'idée du monde parallèle au nôtre, le monde de Hûrqalyâ. Mais ce qui fixe notre attention, c'est que tous ces développements de Haydar Âmolî convergent en un point, à savoir là où ils cèdent le pas à l'appel au témoignage direct. La gnoséologie shî'ite l'y autorise, puisqu'elle étend à tout le cycle de la *walâyat* la possibilité de la connaissance inspirée (*ilhâm*), visionnaire ou non, et c'est pourquoi chez Mollâ Sadrà la théorie de l'Imagination active comme organe spirituel ordonné au monde *imaginal* prendra une si grande importance. Les visions de Haydar Âmolî sont la perception directe de l'unité plérômique des Quatorze Immaculés; le visionnaire est promu par elles au rang de témoin oculaire (*shâhid*), attestant valablement que l'Imâmât mohammadien est le Sceau de la *walâyat*.

Les visions personnelles dont fait état notre Sayyed sont au nombre de trois. Les deux premières sont expressément datées, sans que son récit suive l'ordre chronologique; nous respecterons, bien entendu, l'ordre choisi par lui. La première vision qu'il

rapporte, lui fut donnée à Baghdam en 755/1354; la seconde, dans l'ordre du récit, lui était advenue sept ans plus tôt, alors qu'il était au Khorassan, c'est-à-dire en Iran oriental. La troisième n'est pas datée; notre Sayyed se trouvait alors à Karbala au sanctuaire du III^e Imâm, Hosayn ibn 'Alî le « prince des martyrs »³⁸. Que l'on pense ici à ce que peut être la vision du ciel étoilé à Baghdam ou dans le Khorassan. La qualité de l'atmosphère le rend si proche, que l'on aurait l'impression de pouvoir toucher du geste les étoiles. Leur éclat suggère l'idée d'un texte parfait, mais écrit en signes ou en lettres dont on aurait perdu la clef. Il est arrivé à certains mystiques, tel Najmoddîn Kobrâ (ob. 1220) de pouvoir déchiffrer ces « livres écrits dans le Ciel ». Mais les visions de notre Sayyed furent si claires qu'il n'avait rien à déchiffrer. Chaque fois le processus est le même. Il y a la vision d'une configuration dans le Ciel; la signification en est donnée par la voix d'un Invisible, l'ange n'apparaissant pas; et c'est strictement conforme à la gnoséologie shî'ite³⁹. Successivement, le mystique aura la vision de diagrammes lumineux symbolisant les Quatorze Immaculés, puis la triade qui en est l'origine, puis les Cinq qui, nonobstant leur égalité, en sont les membres privilégiés. A la fin de son récit, l'auteur précise qu'il contempla la première vision rapportée « à la surface du premier ciel », dans la région nord-est; la seconde, dans la région nord-ouest. Détail significatif, car Baghdâd étant à l'ouest, le Khorassan à l'est, il résulte du *situs* des deux visions une convergence au *pôle*.

1) Quant à la première de ces visions, Haydar Âmolî précise donc qu'elle lui fut donnée à Baghdam en 755/1354. Il précisera, dans le second récit, que ce ne fut pas une vision en songe, mais à l'état de veille, ce qui implique donc l'état intermédiaire. L'heure n'est pas précisée, mais les figures, telles qu'elles sont décrites, ne pouvaient être perçues, même *imaginalemment*, que dans le ciel nocturne; aussi bien le troisième récit mentionnera-t-il expressément le ciel étoilé.

38. Le récit de ces trois visions figure dans les prolégomènes au commentaire des *Forsûs* d'Ibn 'Arabi (ms. Carullah 1470, fol. 49-51, en cours d'édition). La seconde vision s'étant produite en 748 h., elle appartient donc à la période iranienne, deux ans avant que notre shaykh quitte Âmol. Sayyed Haydar, à l'occasion de ces récits, évoque toute la tradition visionnaire du soufisme. Chez les anciens : Abû Yazîd Bastâmî, Jonayd, Shibli, Ma'rûf Karkhî. Chez les plus récents : Sa'd Hamûyeh, Sadr Qonyawî, Kamâl Kâshânî. Cf. notre étude sur *Le Songe visionnaire en spiritualité islamique* (in « Le rêve et les sociétés humaines » publié par R. Caillois et G. E. Grunebaum. Colloque de Royaumont 1962). Paris, 1967, pp. 380-406.

39. Cf. précédemment ici liv. I, chap. VI et notre *Histoire de la philosophie islamique* I, pp. 79-83.

Sayyed Haydar stationnait à l'est de Baghdâd dans le quartier de *Ra's al-Jarr*, en face d'une école de théologie, la *Madrasa moghithiya*. Il était là, contemplant le ciel dans la direction du nord (plus exactement, selon la précision ajoutée ensuite, dans la direction du nord-est). Il voit alors dans cette région du ciel, une figure ayant la forme d'un carré et comportant quatorze cercles tangents à ce carré, soit à l'intérieur soit à l'extérieur du périmètre. Le souvenir lui en resta si précis qu'il reproduit exactement la figure dans le texte de son introduction au commentaire des *Forsûs*; nous n'avons donc qu'à la décrire en relevant les indications données par lui-même dans le texte.

Ces cercles portaient inscrits les noms des Douze Imâms, plus exactement les noms des Quatorze Immaculés. L'auteur précise : les Immaculés sont, sous un certain aspect, au nombre de douze, et sous un autre aspect au nombre de quatorze. Les Douze Imâms comme dimension « ésotérique » (*walâyat*) de la Réalité ou Lumière mohammadienne éternelle, forment le plérôme des Quatorze au complet avec le Prophète, dimension « exotérique » (*nobowwat*), et avec Fâtima, sa fille et leur mère, laquelle est le confluent des deux Lumières, lumière de la prophétie et lumière de la *walâyat* ⁴⁰. Autre précision remarquable suggérant le contraste des couleurs, bleu et or, caractérisant la vision contemplée : les noms des Quatorze sont écrits en or rouge sur les cercles qui sont, chacun, en *lapis lazuli* (persan *laxhovard*).

La disposition de ces noms est non moins remarquable. Les cercles supportés extérieurement par chacun des quatre angles du carré portent respectivement les noms des quatre personnes qui, dans le plérôme, sont nommées du nom de Mohammad, à savoir (en commençant par le haut et à partir de la droite en cernant la figure) : Mohammad, le prophète; le V^e Imâm, Moh. al-Bâqir; le IX^e Imâm, Moh. al-Javâd al-Taqî; le XII^e Imâm, Moh. al-Mahdî (cf. précédemment la liste des Douze, livre I, chap. II). — Les quatre cercles inscrits à l'intérieur de chacun des angles du carré, portent les noms des quatre qui, dans le plérôme, sont nommés du nom de 'Alî, à savoir : le I^{er} Imâm, 'Alî Mortazâ; le IV^e Imâm, 'Alî Zayn al-'Âbidîn; le VIII^e Imâm, 'Alî Rezâ; le X^e Imâm, 'Alî Naqî. — Sur la ligne médiane, dans le sens vertical, sont disposés symétriquement quatre cercles : en haut, à l'extérieur, le cercle portant le nom de Fâtima l'Éclatante, la fille du Prophète, source de

40. *Majma' al-nûrayn* (le confluent des deux Lumières), tel est précisément le titre d'un ouvrage consacré à Fâtima par le shaykh Abû'l-Hasan Najafî Mârândî, éd. Téhéran 1328 h. 1.

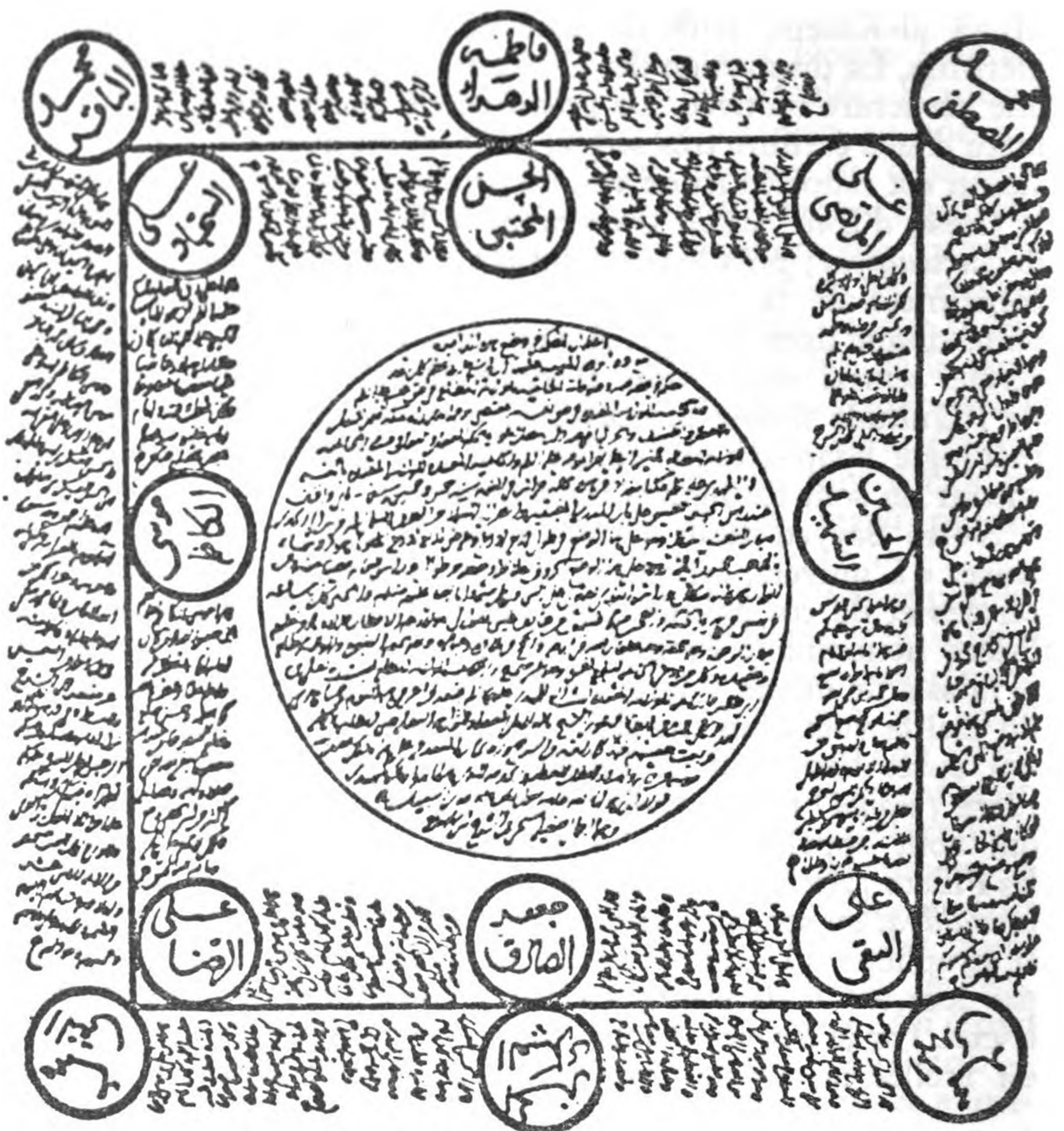
la lignée des Imâms, qui domine ainsi l'ensemble (comparer la première des visions de Mîr Dâmâd, *infra* liv. VI, chap. 1). Tangent à ce cercle, à l'intérieur du carré, le cercle portant le nom du II^e Imâm, Hasan al-Mojtabâ. En bas, à l'intérieur du carré, le cercle portant le nom du VI^e Imâm, Ja'far al-Sadiq; à l'extérieur, le cercle portant le nom du XI^e Imâm, Hasan al-'Askarî. — Enfin à l'« est » et à l'« ouest » de la figure, à hauteur de la ligne médiane transversale et à l'intérieur du périmètre du carré : les cercles portant respectivement les noms du III^e Imâm, Hosayn le martyr de Karbalâ, et du VII^e Imâm, Mûsâ al-Kâzem, seuls de leur nom, l'un et l'autre, dans le plérôme. La disposition des Quatorze donne aussi au diagramme une structure motivée. Le grand cercle central est rempli d'un texte d'une écriture très serrée, où il est dit que la figure de cette vision est rappelée ici en vue de produire un témoignage contre la thèse d'Ibn 'Arabî, transférant à Jésus la qualité de Sceau de la *walâyat*; puis le texte insiste sur les particularités et circonstances de la vision, faisant ainsi double emploi avec le texte donné dans la page. A vrai dire, il eût mieux fallu que ce cercle central restât vide. Il symboliserait au mieux le centre de l'Unité divine inaccessible, cernable de loin par la seule théologie apophatique, tandis que les Quatorze répartis tout autour en sont les figures théophaniques.

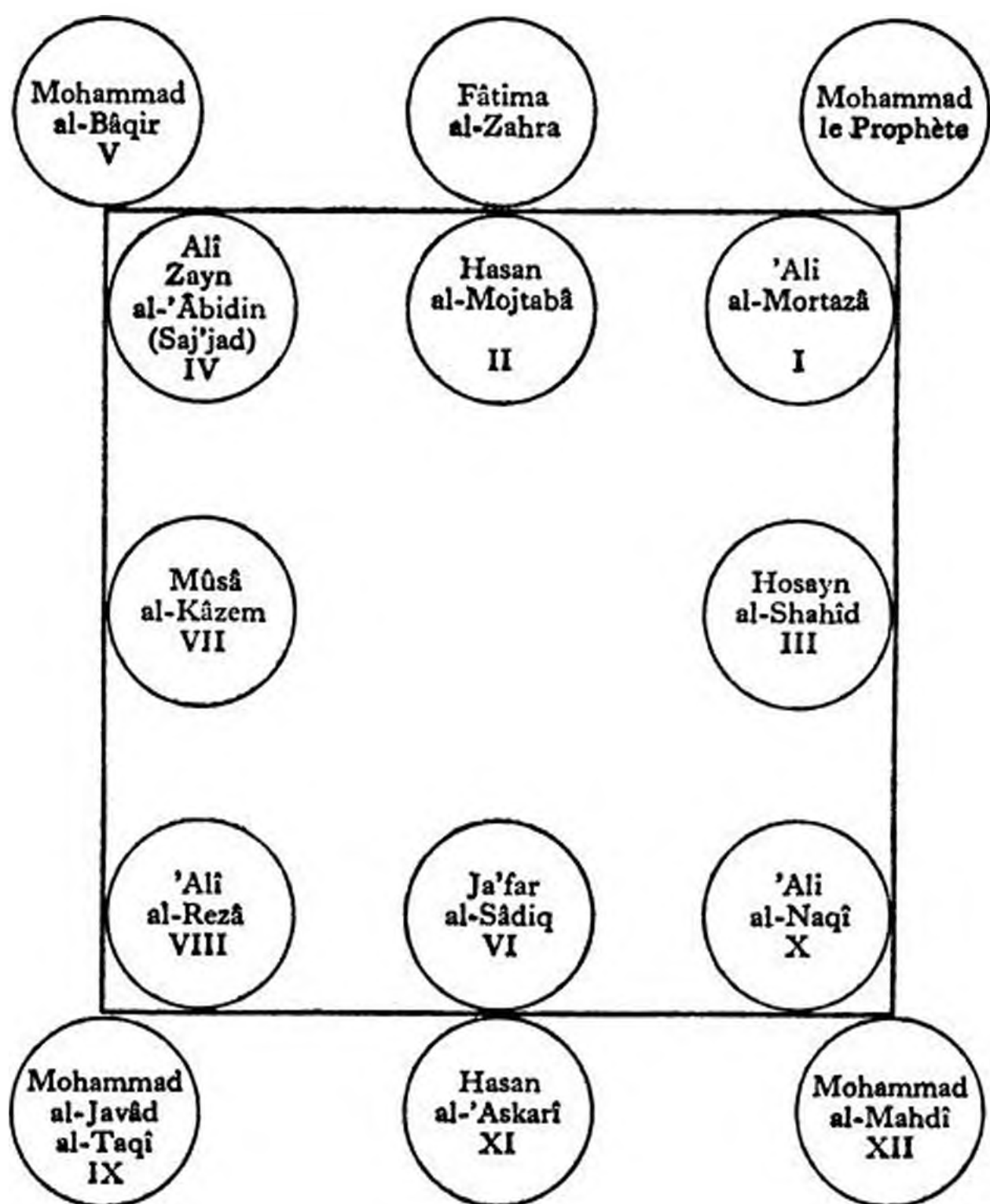
Notre Sayyed reste à contempler la configuration merveilleuse. « L'univers, écrit-il, était illuminé par les lumières de ces cercles et de ces figures. Les gens vaquaient à voix haute à la Prière honorant le Prophète et les membres de sa Maison, et je faisais de même. Alors, voici qu'en cet état j'entendis venant du ciel la voix d'un Invisible qui me disait : Ceux-là sont ceux qui après leur aïeul (le Prophète) sont le but auquel tendent l'être (*wojûd*) et la manifestation de l'être (*zohûr*). Ce sont eux qui sont appelés les Pôles (*Aqtâb*), les Substituts (*Abdâl*), les Piliers (*Awtâd*), les Solitaires (*Afrâd*) ⁴¹. Par eux est scellée la *walâyat* au sens universel et au sens particulier, de même que la prophétie au sens universel et au sens particulier, est close par leur aïeul. Ils sont ses vicaires (*kholafâ*) sur terre et dans le ciel. Par le dernier d'entre eux, le douzième qui est le Mahdî, est scellée la *walâyat* particulière mohammadienne. C'est par

41. Tous ces termes désignent des grades de la hiérarchie ésotérique, cf. précédemment ici liv. I, chap. III, et liv. III. Chez Haydar Âmolî, l'idée de cette hiérarchie est concentrée sur les sept prophètes et les douze Imâms de chaque période (total : dix-neuf). Tout un chapitre des prolégomènes aux *Fosûs* est consacré à cette question, laquelle, nous l'avons dit, demanderait une recherche systématique à travers les différents auteurs.

DIAGRAMME, DESSINÉ PAR HAYDAR ÂMOLÎ,
de sa vision dans le ciel nocturne de Baghdâd, en 755/1354
(Ms. Istanbul, Carullâh 1470, fol. 49^b).

Les QUATORZE IMMACULÉS
(Le Prophète, Fâtima, les Douze Imâms)





lui que l'Heure se lèvera, et par sa mort que ce monde-ci sera changé dans le monde au-delà. »

Tout cela, notre Sayyed rappelle qu'il l'a exposé à plusieurs reprises dans ses livres, mais, parce que tout cela est dirigé contre l'interprétation du Sceau de la *walâyat* chez Ibn 'Arabî, il rappelle aussi que l'éminent shaykh lui-même a exposé ce mystère des Douze dans ses propres livres⁴². Ibn 'Arabî a fort bien expliqué que Dieu créa douze Anges dans le huitième ciel, et qu'il a fait de ce ciel leur lieu et leur demeure. Les douze « tours » (ou signes du zodiaque) symbolisent leurs demeures respectives dans ce ciel, et les noms de ces hautes tours sont leurs

42. A savoir dans le volume IV du *Kitâb al-Fotûhât al-Makkiya*, chap. 462 et 463, sur « les douze Pôles ». Cf. également H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, Leiden 1919, pp. 60-65 du texte arabe.

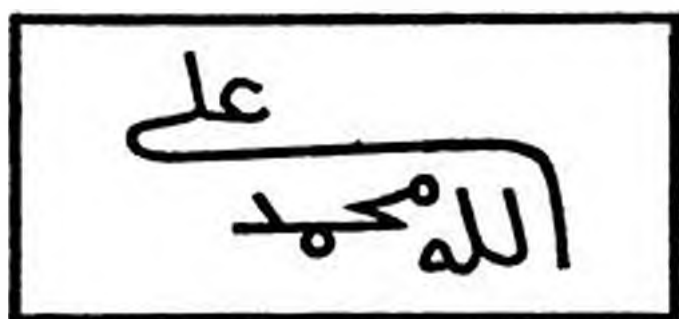
noms. Ibn 'Arabî sait très bien que les douze *Noqabâ* (chefs), les douze tribus d'Israël, les douze Imâms, en désignent les formes de manifestation, et c'est de ces Anges primordiaux que les douze reçoivent l'influx spirituel qu'ils répandent sur les créatures. Sayyed Haydar se réserve d'en dire plus ailleurs⁴³.

2) La seconde vision que rapporte notre auteur, lui était advenue sept ans plus tôt, en 748/1347. Il précise incidemment que cette année-là éclatèrent de graves épidémies qui durèrent deux ans et firent des ravages aussi bien chez les hommes que chez les animaux, et cela depuis le Khorassan jusqu'en Irâq persan et en Irâq arabe. Il nous informe qu'il se trouvait lui-même en Iran oriental, dans le Khorassan, mais ne précise pas le lieu. Il en était encore au début de la pratique spirituelle (*fî ibtidâ' al-tajrîd*). Il souligne enfin que la vision lui advint à l'état de veille.

Comme dans le récit précédent, Sayyed Haydar stationne en contemplant la région septentrionale du ciel (plus exactement, précise-t-il peu après, la région nord-ouest). Il voit alors inscrite dans le ciel une figure géométrique rectangulaire parfaite. Il en donne les mesures approximatives, telles au moins qu'il a pu les évaluer : dix coudées sur quatre. Ici encore la figure est tracée en *lapis lazuli*, tandis que les noms qu'elle porte sont inscrits en lettres d'or (la répétition de cette double particularité est significative). Cette fois, les noms sont au nombre de trois : Allâh, Mohammad, 'Alî. Ils sont disposés de telle sorte que l'*m* (le *mîm*) de Mohammad corresponde au *h* (*hâ*) de Allâh, et que le '*ayn* de 'Alî corresponde au *d* (*dâl*) de Mohammad, tandis que la courbe de la lettre finale du nom de 'Alî (le *yâ*) se prolonge en un paraphe revenant au-dessous du nom, de façon à rejoindre l'*alef* initial du nom *Allâh*, si bien que les deux noms ne forment plus qu'une composition ou une forme unique. Les détails de la description ne sont pas tout à fait clairs, et l'auteur n'a malheureusement pas tracé de figure⁴⁴. Nous en proposons le dessin ci-dessous, en espérant qu'il correspond à peu près à la vision de notre Sayyed.

43. Cf. *infra*, t. IV, liv. VII; la dodécade comme structure métaphysique appellerait toute une recherche (cf. *infra*, t. IV, liv. VII, chap. III, 1, le poème inachevé de Goethe et notre étude sur *La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle*, *Erano-Jahrbuch* XXXIV/1965). Il y a les dodécades du *Codex brucianus* gnostique; il y a les douze filles de Zervân, dans le manichéisme; il y a les douze rochers et les douze jeunes filles veillant sur la tour, dans le « Pasteur d'Hermas »; il y a les « douze grands dieux » de la théologie gréco-romaine et leur interprétation chez Proclus; il y a le duodénaire dans la gnose juive et dans l'astrologie, etc.

44. Une main inhabile a essayé d'en esquisser une en marge du manuscrit; elle apparaît à peine sur la photocopie. La figure que nous avons nous-même tracée se conforme aussi fidèlement que possible aux indications de l'auteur.



De même que dans le récit précédent, il rapporte que l'univers resplendissait de l'éclat de cette figure et de l'éclat des noms qui y étaient inscrits. Les gens vaquaient à la Prière honorant le Prophète et les membres de sa Maison, et lui-même en faisait autant. Il interroge l'un de ceux qui sont là : « Nous ne connaissons pas le secret de cela », lui est-il répondu. De nouveau, il perçoit le discours d'un Invisible se faisant entendre du haut du ciel à voix très haute : « Le secret ici, c'est que pour toi et pour les deux univers ce soit une vérité éprouvée que la totalité de l'être révolue autour de ces trois, parce qu'ils sont la forme de Dieu (*sûrat al-Haqq ta'âlâ*), la forme de son exotérique (*zâhir*) et la forme de son ésotérique (*sûrat bâtinî-hî*). »

Sayyed Haydar explicite alors le sens de la déclaration énoncée par la voix de l'Invisible. En bref, les trois noms de lumière inscrits dans le rectangle de *lapis lazuli* expriment le secret de la Réalité mohammadienne éternelle (*Haqîqat mohammadiya*) comme théophanie primordiale intégrale, *Allāh* étant le Nom suprême du *Deus revelatus*. Lors donc que ce Dieu s'est révélé, épiphanisé, en la Réalité mohammadienne éternelle, il en a, d'une part, attribué en propre l'ésotérique à la *walâyat* universelle ou absolue (*motlaqa*) et à l'Ami absolu (*walî motlaq*), l'Imâm; et il en a, d'autre part, attribué l'exotérique à la prophétie universelle et au Prophète qui en est le Sceau. Ainsi la théophanie, la manifestation de l'être, révolue autour de cette triade. « Les trois Essences (auxquelles réfèrent les trois noms de la figure) sont la Réalité-essentielle du vraiment être (*Haqîqat al-Haqq*), son ésotérique et son exotérique. Aussi n'est-ce que par elles trois ensemble que s'organise la structure de l'être, et les êtres en leur totalité en sont les formes d'épiphanie et de manifestation. De même que la prophétie universelle se rapporte aux formes épiphaniques de Mohammad (exotérique de la *Haqîqat mohammadiya*), à savoir aux prophètes et aux Envoyés dont Mohammad est le Sceau, — de même la *walâyat* universelle se rapporte aux formes épiphaniques de 'Alî (ésotérique de la *Haqîqat mohammadiya*), à savoir aux *Awlîyâ*, à tous les Amis de Dieu et aux parfaits dont l'Imâm est le Sceau.

D'où le mot célèbre du Prophète : Dieu a missionné 'Alî avec chaque prophète secrètement; avec moi il l'a missionné publiquement. »

Ainsi cette vision de Haydar Âmolî, telle qu'elle est comprise par lui, récapitule l'ensemble de ce que nous avons exposé précédemment (*supra* liv. I). Le diagramme resplendissant dans le ciel « chiffre » le secret de la métaphysique de l'être, inséparable de la « philosophie prophétique ». Lors donc que nous lisons ses exposés sur l'être et la manifestation de l'être, il faut toujours en avoir présente à la pensée la connexion avec son expérience visionnaire, insérant l'imâmologie dans l'ontologie et réciproquement. La construction spéculative était puissante, et elle n'est pas ce qu'on appelle aujourd'hui une simple « vue de l'esprit ». Elle s'appuie sur le témoignage de la vision directe, d'une pénétration effective dans les mondes suprasensibles. Le trait d'écriture qui relie le nom de l'Imâm à celui du *Deus revelatus*, indique que l'Imâmât, c'est-à-dire la *walâyat*, l'amitié ou proximité divine, est à l'origine et au terme de la théophanie; elle est le pourquoi de la théophanie et la forme en laquelle elle s'accomplit, parce que le nom d'Ami qui protège, *walî*, est un des Noms divins par excellence. Précédemment déjà l'idée de la *walâyat* nous faisait reconnaître dans le shî'isme une forme de la religion d'amour spirituel (liv. I, chap. VII). Complétant les deux témoignages précédents, un troisième récit visionnaire de Haydar Âmolî nous en apporte une émouvante confirmation. Tout spirituel shî'ite pense au cas de Salmân le Pur comme au cas-archétype qu'il a conscience de reproduire. Les mots de l'Imâm s'adressant à Salmân : « Tu es l'un de nous, les membres de la Maison du prophète », Sayyed Haydar va les entendre adressés à lui-même, au cours d'une autre vision, la troisième dans l'ordre de son récit.

3) Cette fois notre Sayyed est à Karbala, au lieu même du martyre et au sanctuaire vénéré du III^e Imâm, Hosayn ibn 'Alî. Il ne précise pas l'année, mais il indique allusivement que la vision lui advint après beaucoup d'autres expériences, donc postérieurement aux deux précédentes. Ce que perçoit le visionnaire, ce ne sont, cette fois, ni la totalité des noms flamboyants des Quatorze Immaculés du plérôme, ni ceux de la triade à laquelle ce plérôme s'origine, mais les cinq noms privilégiés d'entre ceux de ce plérôme, ceux que l'on appelle les « personnages du Manteau ». Cette désignation fait allusion à la célèbre scène de l'ordalie (*mobâhala*) que le Prophète avait proposée aux chrétiens de Najrân et à leur évêque, et que ces derniers éludèrent au dernier moment. Le Prophète était venu avec les siens, « avec ses âmes », qu'il abrita sous son manteau tendu

entre deux poteaux, sur l'arrière-fond du désert⁴⁵. Ce sont leurs cinq noms que Haydar Âmolî voit inscrits en lettres de *lumière blanche* à la surface de tablettes d'*émeraude*. Ici l'on pensera à la tablette d'émeraude qui était en possession de Fâtima, et sur laquelle étaient inscrits les noms des douze Imâms. Mohammad al-Bâqir, le V^e Imâm, la montra un jour à son disciple intime, Jâbir al-Ansârî⁴⁶. Comme dans les récits précédents, notre Sayyed est absorbé dans la contemplation du ciel étoilé, à la façon de quelqu'un qui cherche à déchiffrer les lignes d'écriture que dessinent les constellations.

« Je stationnais dans la cour (du sanctuaire), contemplant le ciel et ses étoiles. Quelqu'un d'invisible me dit : Lis (ou récite) les lignes que tu y vois écrites. Alors je vis des lignes écrites en lumière blanche à la surface de tablettes d'émeraude, et c'étaient le Nom suprême de Dieu, avec les noms des Cinq bénis d'entre ses Amis et ses intimes, à savoir les noms de Mohammad, de 'Alî, de Fâtima, de Hasan et de Hosayn. Alors l'Invisible me dit : Ceux-là sont la quintessence de l'être, et le propos de Dieu. Ce sont les Verbes par lesquels Dieu revint à Adam et accueillit son repentir⁴⁷, et c'est par eux que Dieu accueille ton propre retour à Lui, car *tu es de leur nombre* (comme Salmân), tu es du nombre de ceux qui sont pour Dieu objets de son amour, ceux au-sujet desquels Il a dit : Dieu suscitera des hommes qui l'aimeront et qu'il aimera (2 : 59). » Ce verset qorânique contient toute l'idée de la *walâyat* (persan *dâstî*) comme amitié de Dieu et pour Dieu, dont l'Imâm est le *pôle* et le *Sceau*, puisque l'Imâm est la forme théophanique de l'ésotérique de la Réalité mohammadienne, la forme qui polarise cet amour. « Alors, continue Sayyed Haydar, je revins à moi-même, en proie à la joie intense et à l'allégresse. Je remerciai Dieu de tout cela et de toutes les choses qui m'étaient advenues fréquemment, mais dont ce n'est pas ici le lieu de parler. »

Ces trois visions, il importait de les faire connaître ici, car sans elles, l'idée que l'on peut se faire d'un spirituel shî'ite aussi représentatif que Haydar Âmolî, resterait incomplète. Pour lui comme pour le *shaykh al-Ishrâq*, la connaissance philosophique

45. Cf. L. Massignon, *La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâtima*, in *Opera minora*, t. I, pp. 550 ss.

46. Sur cette « Tablette d'émeraude », cf. Kolaynî, *al-Orûl mina'l-Kâfi*, *Kitâb al-Hojjat*, éd. du texte arabe seul, Téhéran 1334 h. a., vol. I, pp. 527 ss. Il est inévitable que l'on pense ici à la *Tabula smaragdina* de l'hermétisme.

47. Allusion au verset qorânique 2 : 35. Sur les Imâms comme « Verbes parfaits » (*Kalimât tammât*), cf. notre éd. et trad. de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, index s.v. (partie française). Sur les Sept Chérubins, les Sept Intelligences, leur rôle envers l'Adam métaphysique, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v.

est ordonnée à la réalisation spirituelle personnelle. Chez Sohrawardî, cette dernière culmine en la vision des purs êtres de lumière, de la Nature Parfaite etc. Chez Haydar Âmolî, la vision est celle du plérôme des Quatorze Immaculés, « personnes de lumière » qui, toutes ensemble, sont une seule et même lumière (*Nûr mohammadi*, la Lumière mohammadienne). Vision non point « figurative » mais symbolique, sous la forme de leurs noms flamboyant dans les profondeurs du ciel étoilé. Pour Sohrawardî comme pour Haydar Âmolî cette expérience personnelle de hiéroglyphe vaut comme un témoignage irrécusable, un argument plus valide que toute démonstration philosophique ou théologique, appuyée sur la dialectique ou l'autorité des récits traditionnels. Aussi bien Sayyed Haydar ne perd-il pas de vue ce qui est en question au cours du chapitre, et qui a motivé l'intervention de ses récits visionnaires, à savoir la question du Sceau de la *walâyat* en la personne du XII^e Imâm. « C'est pourquoi, dit-il, j'ai cité ici ces visions, principalement comme témoignage pour contrebalancer le songe d'Ibn 'Arabî », le songe qu'Ibn 'Arabî avait interprété en le rapportant à lui-même sans plus, au lieu de le rapporter au Sceau des Quatorze Immaculés.

Il estime s'être parfaitement acquitté de sa tâche sur ce point, avoir donné à la « philosophie prophétique » le triple fondement philosophique, théologique, théosophique, dont il avait formé le propos. L'enjeu en était grave. L'allusion aux « Verbes qui furent les intercesseurs d'Adam » met en pleine lumière les rapports entre l'adamologie et l'imâmologie, et conséquemment entre la faute d'Adam et la fonction sotériologique des Imâms (l'Imâm est appelé l' « Adam des *Awliyâ* »). Ibn 'Arabî disloquait ce rapport en transférant à Jésus la qualification qui ne peut échoir qu'à l'Imâmât des Douze, une fois clos le cycle de la prophétie. Il y a là un point capital pour toute théologie comparative à venir, et qui est passé complètement inaperçu jusqu'ici. Il s'agit du sens que les théologiens shi'ites donnent à la faute d'Adam; nous l'avons déjà indiqué ici. Citons donc encore, pour finir, ces quelques lignes de Haydar Âmolî, un *hadîth* figurant dans la dernière page du même chapitre de son introduction au commentaire des *Fosûs* : « Lorsque Dieu voulut revenir à Adam (à l'homme), il lui dit : Contemple le ciel. Et Adam regarda : le voile avait été levé pour lui jusqu'aux montants du Trône. Il vit écrits sur le Trône en lettres de lumière les noms des Cinq personnes⁴⁸ : Mohammad, 'Alî, Fâtima, Hasan, Hosayn. Il

48. Sur ce thème, voir les *hadîth* rassemblés dans la grande Somme de théologie shi'ite de Shaykh Mohammad-Taql Dérzfûll (Mollâ Bâshf), *Kifâyat al-Khîr* (en persan), Téhéran s. d., pp. 39 ss. (l'ouvrage est un in-folio de 720 pages, traitant de tous les aspects de l'imâmologie).

s'écria : Mon Dieu ! quels sont ces noms ? As-tu créé d'autres créatures avant moi ? — Non pas, lui fut-il répondu. Ceux-là sont de ta postérité et de tes enfants. Mais, si je t'ai créé, si j'ai créé l'univers, c'est en vue d'eux et à cause d'eux. Récite leurs Noms, afin que je revienne à toi par leur influence bénie. Alors Adam récita leurs Noms et Dieu revint à lui. Et ce sont les Verbes mentionnés dans le Qorân (2 : 35) que Dieu fit connaître à Adam pour accueillir son repentir. »

Les « cinq personnages du Manteau » au jour de la *Mobâhala* sont également les Cinq dont l'Ange Gabriel s'honora d'être le « sixième », lors de son apparition au jour où fut révélé le verset qui sacralise la personne terrestre des Quatorze Immaculés : « Dieu veut éloigner de vous toute souillure, ô membres de ma Maison (*ahl al-bayt*), et vous rendre absolument purs » (33 : 33). Sur ce verset comme sur le verset mentionnant les Verbes qui furent les intercesseurs d'Adam, Haydar Âmolî peut faire valoir l'accord de tous les commentateurs shî'ites. L'Imâm, l'Homme Parfait, est la finalité de la création, le secret de la cosmologie et de la sotériologie, le rédempteur d'Adam. Sayyed Haydar avait particulièrement médité, nous le savons, sur le sens de la faute d'Adam : paradoxe d'une erreur sublime dont la témérité devait se retourner contre lui et ses descendants, puisque ses forces n'étaient pas à la mesure du fardeau qu'il acceptait d'assumer. Ce fut le paradis perdu. Avec le cycle de la *walâyat*, succédant au cycle de la prophétie, commence le retour au paradis retrouvé. Et la forme de ce retour correspond ici au type de mystique shî'ite, à la fois théosophique et extatique. Ce n'est point une forme d'extase tendant à l'extinction du monde et de soi-même par immersion dans le courant divin. La théosophie fraye la voie à la vision, et l'expérience visionnaire, c'est essentiellement la joie d'« être-avec », avec l'être et les êtres qui, pour le mystique, sont la forme de son amour.

CHAPITRE II

Un traité anonyme sur les sept sens ésotériques du Qorân

1. - *Herméneutique et typologie*

Les chapitres qui suivent ne feront en somme qu'amplifier les thèmes exposés au début du présent ouvrage (liv. I, chap. IV et V), et repris à l'occasion de l'œuvre de Haydar Âmolî, chez qui nous avons pu constater l'importance du commentaire des sens ésotériques du Qorân. Successivement nous nous attacherons ici à un opuscule persan anonyme du VIII^e/XIV^e siècle, qui est un excellent commentaire soufi du célèbre *hadîth* affirmant l'existence des sept sens ésotériques du Qorân; puis à un opuscule du IX^e/XV^e siècle, dû à un auteur shî'ite d'un esprit très profond, Sa'inoddîn Torkeh Ispahânî. Ce dernier opuscule est, en quelque sorte, un exercice pratique d'herméneutique ésotérique sur le thème d'un verset qorânique, et nous montre comment la mise en œuvre de cette herméneutique détermine une caractérologie des types spirituels. Enfin, faisant retour au siècle précédent, nous insisterons sur l'œuvre capitale de 'Alâoddawleh Semnânî (ob. 736/1336). Nous trouverons chez lui la même conviction que chez Sâ'inoddîn Torkeh : tout mode de comprendre exprime un certain mode d'être qui en est corrélatif et dont il est la fonction. En conséquence, chez l'un et chez l'autre, l'herméneutique se développe en fonction d'une typologie spirituelle, ou mieux dit, en dévoilant les types de spirituels auxquels correspond respectivement chacun des degrés de l'herméneutique. En mettant en corrélation les organes de la physiologie subtile et les phases de l'herméneutique du sens caché, Semnânî a poussé à l'extrême limite l'intériorisation des données de la Révélation et de la prophétologie. De degré en degré, il conduit le mystique à reproduire intérieurement le cas du Prophète; le sens de la suprême *sharî'at* qui lui est révélée au « Sinaï »,

c'est-à-dire au sommet de son âme, c'est le sens de la religion du « suprême prophète de son propre être », c'est-à-dire la religion personnelle en vérité qui abroge toutes les autres, parce que le soufi évalue le retard de celles-ci non point par rapport à l'histoire du monde, mais par rapport à l'histoire de son propre être.

En manière d'introduction à la technique que nécessitera la mise en œuvre du sens ésotérique visant à une intériorisation croissante, nous relèverons comment au siècle dernier encore, un éminent théosophe shî'ite iranien, Ja'far Kashfî, récapitulait la fonction et la tâche de l'herméneutique spirituelle⁴⁹. Ces précisions suffiraient, certes, à nous rappeler, si besoin en était, combien elle diffère de la méthode d'interprétation allégorique, mais elles nous montrent, en outre, le même souci que chez les auteurs nommés ci-dessus, d'établir une connexion entre les degrés de l'herméneutique et la typologie des spirituels. Ce souci de nos penseurs iraniens devance les préoccupations de ce que nous appelons aujourd'hui « anthropologie philosophique ». Ja'far Kashfî homologue les degrés de l'herméneutique aux différents types de philosophe et de philosophie.

L'herméneutique en général, déclare-t-il, comprend trois degrés : le *tafsîr*, le *ta'wîl*, le *tafhîm*. Le *tafsîr* (commentaire littéral) est une science qui a pour pivot les sciences islamiques canoniques; elle suppose, en outre, de bonnes connaissances bibliographiques; elle s'attache exclusivement aux énoncés textuels; c'est le degré inférieur de la science et du savoir. Le *ta'wîl* (littéralement « reconduire, ramener » une chose à son origine et principe, à son archétype) est le nom que l'on donne en général à toute exégèse symbolique, par contraste avec le *tafsîr*. C'est une science qui a pour pivot une direction spirituelle et une assistance divine. Quand sont réunies l'intention, la capacité, l'aide efficace et l'atteinte au but, le bonheur est complet. C'est le degré moyen de la science et des savants. Enfin le *tafhîm* (littéralement « faire comprendre », l'herméneutique au sens technique où nous l'entendons ici) est une science qui a pour pivot un acte de Comprendre (*fahm*) par Dieu et par une inspiration (*ilhâm*) dont Dieu est à la fois le sujet, l'objet et la fin (ou la source, l'organe et le but). C'est là le suprême degré de la

49. Sur Ja'far Kashfî, important théosophe imâmite iranien du siècle dernier (ob. 1267/1850-1851) et sur son œuvre, cf. précédemment ici t. I, liv. I, n. 177, et notre rapport in *Annuaire de la Section des Sciences religieuses* 1970-1971, pp. 220 ss. L'œuvre (encore inédite) en tête de laquelle se trouve la doctrine herméneutique analysée ici est la *Risâla Sanâ Barq* (« L'éclat de l'éclair », allusion à Qorân 24 : 43); cf. notre *Histoire de la philosophie islamique*, I, pp. 24, 222.

science et des savants. La science du *ta'wîl* est un dévoilement intuitif, une pénétration par la vision intérieure (*kashf*) ; la science du *tashîm* est une inspiration divine.

Si l'on veut homologuer ces trois degrés de l'herméneutique à trois degrés de sagesse philosophique, précise notre auteur, on dira que la science du *tafsîr* ne comporte aucune philosophie (*hikmat*) ; si l'on tient cependant à une homologation, on dira qu'elle correspond à la philosophie des Péripatéticiens. La science du *ta'wîl* correspond à la philosophie des Stoïciens (*hikmat al-Rawâq*), parce que c'est une sagesse de ce qu'il y a derrière le Voile (*hijâb*, *rawâq* = *stoa*)⁵⁰. La science du *tashîm* (*hermeneia* au sens vrai, herméneutique transcendante), c'est la sagesse « orientale » ou illuminative (*hikmat al-Ishrâq*) au sens où l'entend Sohrawardî (*supra* livre II)⁵¹. Nous retrouverons ici même (*infra* chap. III) les *Ishrâqîyûn* promus à ce rang, et cela suffirait déjà à attester l'influence exercée au long des siècles par cette théosophie « orientale » qui, depuis Sohrawardî, garantit la tradition continue de l'ancienne Perse à l'Iran islamique.

On saisit d'emblée comment cette conception shî'ite de l'herméneutique telle que l'esquisse Ja'far Kashfî, traduit bien les préoccupations qui se sont imposées partout où le phénomène du Livre saint a été perçu non comme fournissant simplement la matière de recherches philologiques (la matière du *tafsîr*), mais comme source de vie spirituelle. Le « phénomène du Livre » ainsi entendu s'élargit même au-delà des limites marquées par l'acception traditionnelle des *Ahl al-Kitâb* ; il se répète partout où il y a un livre qui peut être lu comme une Bible ou un Qorân. Le *Mathnavî* de Jalâloddîn Rûmî, immense rhapsodie des symboles de l'âme, est médité et pratiqué comme étant le

50. Dans l'équivalent arabe du grec *stoa* (*rawâq* : portique, tabernacle, pavillon, cf. la désignation des Stoïciens dans la scolastique latine médiévale comme *Philosophi tabernaculorum*), Ja'far Kashfî perçoit ainsi une allusion directe au symbole et à l'exégèse symbolique, comme par une réinvention intuitive de l'exégèse appliquée par les Stoïciens à la théologie gréco-romaine ! On manque encore d'une recherche détaillée concernant les traditions stoïciennes, authentiques ou légendaires, en Islam.

51. « L'acte de mémoration (intérieurisation, *tadhakkor* = *Er-innerung* !) et l'acte de comprendre (*tafahhom*) sont donc essentiellement réservés aux deux catégories de l'*Ishrâq* et de la *Stoa* (*Rawâq*). » C'est une allusion à ce privilège que Ja'far Kashfî saisit dans le verset : « Il y a dans tout cela un *rappel* pour quiconque possède un cœur ou pour quiconque prête l'oreille quand il est en présence (50 : 36). » « La mémoration chez celui qui a un cœur, c'est-à-dire celui au cœur de qui il est frappé et en qui pénètrent compréhension et inspiration, c'est la sagesse de l'*Ishrâq*. Chez celui qui prête l'oreille quand il est en présence et qu'il est guidé, c'est la sagesse de la *Stoa*, parce que celle-ci est l'audition de derrière un voile. » Comparer l'interprétation du même verset chez Ibn 'Arabî, dans notre livre sur *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 171 ss.

« Qorân persan » (*Qorân-e fârsî*). Le *Dîwân* de Hâfez est pratiqué journallement encore en Iran par les soufis comme une Bible. On sait quelle admirable herméneutique de l'Odyssée fut donnée par les Pythagoriciens, et les néoplatoniciens tardifs, tel Proclus, ont pratiqué un parfait *ta'wîl* sur les traditions transmises des anciens « théologiens » grecs, un *ta'wîl* dont les niveaux correspondaient pour eux aussi à une hiérarchie de types spirituels.

2. - L'événement éternel du Livre

Analysons maintenant le premier des opuscules que nous annonçons plus haut. Comme nous l'avons dit, le manuscrit, jusqu'ici unique, qui nous a transmis ce petit ouvrage rédigé en persan, ne mentionne pas le nom de l'auteur⁵². La copie est datée de 731/1331, par conséquent cinq ans exactement avant la mort de Semnânî (736/1336) dont l'herméneutique spirituelle sera exposée ci-dessous; la date est également contemporaine de la jeunesse de Sayyed Haydar Âmolî. Lexique et contenu permettent d'induire que cette date de copie n'est pas très éloignée de la période où vécut l'auteur inconnu. L'opuscule est un commentaire du *hadîth* fondamental auquel il y a déjà eu occasion de se référer ici; l'auteur montre comment en fonction des sept sens ésotériques du Qorân, les spirituels sont répartis en une hiérarchie de sept degrés. C'est la même idée que mettra en œuvre la typologie des spirituels esquissée par Sâ'inoddîn Torkeh (*infra* chap. III).

« Il y a, dit notre anonyme, un propos que la tradition rapporte du Prophète (*hadîth nabawî*), sur lequel je me suis livré à une méditation approfondie et à une recherche minutieuse... J'ai plongé dans l'océan des secrets du Qorân, et j'en ai extrait les perles de ses subtilités. J'ai levé les voiles des sons et des lettres devant ses Vraies Réalités (*haqâ'iq*), les significations secrètes qui y sont gardées loin du regard des hommes. Ce *hadîth* proclame ceci : le Qorân a un sens exotérique et un sens ésotérique (c'est-à-dire un *zahr*, un dos, une apparence extérieure, le sens littéral, et un *batn*, une matrice, une profondeur intérieure, le

52. Cet *unicum* est contenu dans le *majmu'a* Shahîd 'All 2703, décrit par H. Ritter, *Philologica IX* (*Der Islam* 25, 1938), pp. 81 ss.; c'est le quinzième traité du recueil dont il occupe les folios 209-211 (*ibid.*, p. 83, n° 221). On remarquera qu'il est encadré par deux œuvres de Sohrawardî, shaykh al-Ishrâq : d'une part il est précédé d'un commentaire persan sur *Âwâz-e parr-e Jabra'el* (Le bruissement de l'Aile de Gabriel), et d'autre part il est suivi du traité intitulé *Rûz bâ jamâ'at-e sûfiyân...* « Un jour, avec un groupe de soufis... » Ces deux textes ont été publiés in *Opera metaphysica III*.

sens caché ou spirituel). A son tour ce sens ésotérique a un sens ésotérique (cette profondeur a une profondeur, comme les Sphères célestes s'emboîtant les unes dans les autres), ainsi de suite, jusqu'à sept sens ésotériques (sept profondeurs de profondeur). ⁵³ »

Le texte de ce *hadîth* propose donc une intériorisation du sens qorânique pénétrant jusqu'à sept degrés de profondeur. Avant de montrer que ces sept degrés sont précisément les degrés selon lesquels se répartissent les spirituels, parce que chacun de ces degrés de compréhension correspond à un mode d'être, à un état intérieur, l'auteur juge nécessaire de prendre brièvement position quant à deux problèmes qui dominent toute la science qorânique, parce que, nous l'avons souligné longuement, ce sont des problèmes qui surgissent initialement du phénomène du Livre saint (cf. liv. I, chap. IV), et qui se posent par conséquent à toute communauté dont la vie religieuse est centrée sur un Livre révélé, un texte énoncé par un Prophète (*Nâtiq*). Que représente le texte révélé dans une langue déterminée et à un moment déterminé, par rapport à la vérité éternelle qu'il énonce ? et comment se représenter le processus même de sa révélation ? En d'autres termes, dispose-t-on d'une psychologie prophétique qui rende compte du passage du Verbe divin à son articulation humaine ? La première question réfère au problème fondamental qui, mal posé, agita jusqu'au tumulte la communauté islamique en ses premiers siècles : le Qorân est-il créé ou incréé ? Problème mal posé, puisque les deux termes de l'alternative ne visent pas la même chose. Malheureusement, il faut pour s'en aviser un minimum de culture philosophique dont ne disposait guère le pouvoir politique en prenant successivement position dans un sens ou dans l'autre ⁵⁴.

53. *Inna li'l-Qorân sahran wa batnan, wa li-batnihi batnan ilâ sab'at abton*. C'est le *hadîth* maintes fois déjà cité ici, parce que nos auteurs s'y réfèrent constamment ; sa vertu est en effet si fondamentale qu'à vouloir l'explicitier tant soit peu, c'est toute la pensée shi'ite que l'on sent venir. Cf. Majlis, *Bihâr al-Anwâr*, Téhéran 1307, vol. XIX, 1^{re} partie, pp. 21-28, *Bâb* VIII, et la *Safina* de 'Abbâs Qommi, vol. II, p. 44. On rappellera encore que le *ta'lim*, fonction initiatrice dont se trouve investi l'Imâm, ne peut nullement être assimilé au magistère d'autorité ecclésiastique qui a été connu dans le christianisme (siège romain, conciles, commissions pontificales etc.). Ce *ta'lim* se rapporte essentiellement à l'ésotérique (sans analogue par conséquent dans le cadre d'une Église officielle) ; il peut être communiqué personnellement dans un entretien seul à seul avec l'Imâm (entretiens de Jâbir Jo'fi avec le V^e Imâm Mohammad Bâqir), ou par un de ses substitués (l'un des *hodûd* dans l'ismaélisme), voire en rêve (cf. les visions de Mîr Dâmâd), puisque pour le shi'isme duodécimain le temps actuel est le temps de l'Imâm caché, la « grande occultation ».

54. On fait allusion ici à la grande controverse soulevée par la doctrine des Mo'tazilites, affirmant que le Qorân est non éternel mais créé. En 833

Il est clair également que le problème dépasse complètement les prémisses et les ressources de la philologie critique. Le texte qorânique tel que nous le lisons, apparaît au philologue comme conditionné historiquement; le sens naturel en doit être retrouvé, selon lui, à partir des circonstances historiques d'un milieu religieux donné. En revanche, pour notre auteur comme pour tous ses confrères, dont les exigences nous ont conduit à poser ici le problème herméneutique dans toute sa rigueur, le vrai sens du Qorân ne peut consister dans les circonstances tout extérieures de la *lettre* du texte⁵⁵; d'autre part, la diversification du sens dépend du degré d'avancement spirituel du lecteur quel qu'il soit, y compris le philologue occidental, qui à un moment quelconque du temps historique affronte ce texte du Qorân. S'il décide que le *vrai* sens est le sens philologique et naturel de la *lettre*, c'est que son état spirituel le classe d'emblée parmi les exotéristes, les gens de l'apparence. On n'échappe pas à la loi rigoureuse de cette situation herméneutique. Elle se fait également sentir quand il s'agit de répondre à la seconde question, postulant une psychologie prophétique. L'herméneute occidental cherchera à comprendre le prophète par son milieu, son éducation ou la forme de son génie; l'herméneute soufi cherchera à le comprendre en méditant la modalité de son lien avec la Source éternelle d'où émane son message, la Révélation

A. D., le Khalife Ma'mûn imposa cette doctrine comme article de foi; une période d'inquisition fanatique s'ensuivit, dont eurent à souffrir les « orthodoxes » (entre autres le « vieux croyant » Ibn Hanbal), jusqu'à ce que, une quinzaine d'années plus tard, le Khalife Motawakkil, troisième successeur de Ma'mûn, ait renversé la situation au profit des théologiens orthodoxes pour des raisons de haute politique. On a comparé parfois les arguments échangés à l'appui de l'éternité ou de la création du Qorân, avec les arguments relatifs aux deux natures du Christ dans les controverses christologiques. Cependant, même si l'on se réfère à la conciliation opérée par al-Ash'ari (le Qorân comme Verbe éternel, les lettres et l'encre comme production de l'homme), on ne doit pas perdre de vue que le problème soulevé par l'herméneutique *ésotérique* du soufisme et du shîisme n'est pas homologable aux données sur lesquelles opéra la christologie orthodoxe des Conciles. Le rapport du *sâhir* au *bâtin* (de l'apparent au caché, du terrestre au céleste, du *Nâtiq* au *Sâmit*, du sens littéral au sens spirituel prophétique) réfère à une conception et à une préoccupation tout autres, à savoir celles qu'exprime finalement en propre l'imâmologie en termes de théophanie, et se modelant sur une christologie qui n'est pas celle de l'orthodoxie (à grands traits plutôt celle des Ébionites ou celle des Melchisédékiens, avec la signification précellente de l'événement du baptême du Christ, son interprétation par l'idée de Christos Angelos etc.). Cf. encore *infra* p. 302, n. 117, et notre Mollâ Sadrâ Shîrâzi, *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, index s. v. *Verbe* et *Livre*.

55. Ce que perdent de vue certaines « explications » scientifiques, confondant étrangement la spontanéité de la conscience prophétique avec le patient travail d'un philologue en chambre, cf. notre *Avicenne et le Récit visionnaire*, vol. I, pp. 322 ss.

dont il énonce le texte. Cette psychologie du prophète est en conséquence un chapitre essentiel de la prophétologie; tout philosophe, tout théosophe du soufisme s'en préoccupe. Et cette préoccupation de tout un chacun est le signe d'une communauté fondée sur la seule autorité du Livre, sur le lien personnel de chaque croyant avec le Livre, avec le sens que ce Livre a pour son cas, — non pas sur l'autorité d'un magistère déterminant le sens que doit prendre le texte saint en fonction du dogme dont il gouverne l'évolution.

L'une et l'autre question sont traitées par notre auteur en un bref prologue. Par sa théosophie mystique il échappe aussi bien au dilemme des théologiens du *Kalâm*, qu'au dilemme que lui proposerait un philosophe de nos jours : comment la vérité est-elle historique et comment l'histoire est-elle vérité? « Sache — puisse Dieu te venir en aide, à toi et à nous, par un Esprit venant de lui⁵⁶ — que l'essence éternelle (*haqîqat*) du Qorân, c'est le Logos ou Verbe divin (*Kalâm-e Haqq*) qui permance avec et par l'Ipséité divine et qui en est indissociable, sans commencement ni fin dans l'éternité. C'est ce qu'indique ce verset : C'est Nous qui avons fait descendre le Rappel (*dhikr*), et c'est Nous qui le conservons (15 : 9). L'Être divin énonce un Verbe unique qui jamais ne diffère, bien que diffèrent les langues, les termes techniques, les modes d'expression. » Ce Verbe n'est même pas conditionné par une existence ou une absence du monde, car le monde n'est pas de l'être extra-divin; la Création est une théophanie, ce n'est pas de l'être qui commence à exister en dehors et à côté de l'Être divin; notre auteur s'accorde avec tous les soufis de l'école d'Ibn 'Arabî. La sentence qui énonce : « Dieu était et il n'y avait rien avec lui », appelle aussitôt ce correctif : « Et il en est maintenant encore comme il en a toujours été. »

L'objection prévisible est alors celle-ci : si le Verbe divin est éternel, si corollairement les événements qu'il révèle sont eux aussi éternels, qu'en est-il alors de la notion même d'événement? Comment, par exemple, concevoir que dans la prééternité, alors que le Prophète n'était pas encore suscité et que les impies étaient encore cachés sous le voile du non-être ou du non-manifesté, Dieu ait pu lui dire : « O Prophète, lutte contre les impies (9 : 74) »? Comment se représenter sans absurdité que Moïse, avant même de participer à l'existence, ait pu dire à Dieu : « Montre-toi à moi afin que je te contemple », et qu'il lui ait été répondu : « Tu ne me verras pas (7 : 139) »? La réponse

56. On reconnaît ici la formule rédactionnelle caractéristique des « Frères au cœur pur » (*Ikhwân al-Safâ*).

du maître soufi tient ici en une considération unique : ce genre d'objection est totalement illusoire, parce qu'il repose sur un mode de représentation entièrement illusoire. L'illusion qu'il dénonce procède de la confusion des temps, celle contre laquelle prémunit Semnânî en distinguant techniquement le *zamân Afâqî*, le temps du monde objectif, temps quantitatif et continu de l'histoire, et le *zamân anfosî*, le temps intérieur de l'âme, temps qualitatif pur. L'*avant* et l'*après* présupposent l'uniformité du temps continu et irréversible, mesurable par les révolutions des astres; mais l'événement qui advient dans l'âme et dans le temps de l'âme, ne peut, dans ce qui le constitue, être situé avant ou après telle date du calendrier. Il n'est pas affecté par celle-ci; il ne rentre pas dans l'histoire du monde, « sous les horizons du monde ». On ne fait, disions-nous, ni de l'histoire objective ni du temps historique avec des théophanies; les événements visionnaires ont leur propre temps, dont le rapport avec le temps mesurable du calendrier est indiqué dans ce verset : « Un jour chez (ou pour) ton Seigneur, est comme mille des années que vous comptez (22 : 46). » Qu'un jour équivaille à un millénaire, c'est dire qu'il n'y a pas de commune mesure rationnelle entre le temps qualitatif de l'âme et le temps quantitatif de l'histoire du monde. Il serait non moins faux de se représenter les instants « de ton Seigneur » comme des instants ponctiformes; là encore se glisserait en sous-entendu, même négativement, une idée quantitative. C'est qu'il y a bien une *durée* éternelle, il y a des « jours près de ton Seigneur », mais ils ne sont mesurables par aucun de nos computs. Ces *jours* sont ceux d'événements éternels; aussi est-il absurde de demander comment Moïse a-t-il pu dire ceci ou cela « avant d'exister ».

C'est précisément parce que cette question est absurde que le texte révélé a un sens extérieur, apparent, et un sens intérieur, caché, ésotérique, un sens spirituel qui n'est pas une allégorie mais réalité éminente, et qui est fondé sur la corrélation théophanique de l'invisible et du manifesté. Faute de le saisir, on ne trouve plus de réalité qu'au plan de l'histoire, c'est-à-dire au plan de *phénomènes* qui ne sont plus des « phénomènes », puisqu'ils n'*épiphanisent* aucun sens spirituel. Scruter ce sens spirituel, c'est donner aux événements une dimension qu'ils ne peuvent avoir pour une histoire à qui sa seule continuité suffit pour se trouver à elle-même un sens. « Celui, déclare notre soufi anonyme, qui se sera élevé une bonne fois au-dessus du monde des objets matériels, se libérant de l'étroit défilé des nuits et des jours, pour se tourner résolument vers le monde de l'âme, involuant le temps et le lieu, celui-là prendra conscience que le monde divin ne comporte ni avant ni après ni maintenant,

ni altération ni transfert de formes. A ce plan d'être (à cette « Présence » *hazrat*) il ne convient de se représenter aucune étendue quantifiable par nos mesures, serait-ce celle d'un atome ou d'un point. Et c'est ce que l'on veut signifier en disant que dans le comput des gnostiques un millénaire équivaut à la durée d'un clignement de l'œil ou d'un éclair qui fulgure à l'Orient de la divinité. Alors on prendra conscience que pour l'Être divin le Qorân est le Verbe émis par son souffle même (l'Expir divin); il embrasse la prééternité et la postéternité; ce n'est pas un événement nouveau qui arriverait quand arriverait enfin celui à qui il s'adresse. »

Le phénomène du Livre, l'apparence extérieure et visible (le *ẓāhir*), c'est-à-dire le Livre non pas seulement constitué de papier et d'encre, mais de mots lisibles, de sons audibles et de sens apparents perceptibles, est ainsi reconduit à ce qui en est l'archétype éternel, la « Mère du Livre » (*Omm al-Kitâb*), qui est le Verbe divin éternel caché sous l'enveloppe exotérique. Ainsi est fondée la légitimité de la technique du *ta'wil* : « reconduire » la lettre de toutes les Révélations à leur sens ésotérique. Certes, notre auteur en convient : « Sache-le, dit-il, cette question est une des plus obscures entre toutes les questions théosophiques. Ce n'est pas en accumulant des arguments et des preuves rationnelles que l'on parviendra à la comprendre. Mais s'il existe une âme réceptive, avec un minimum de pureté intérieure, et douée de sens mystique pour les réalités spirituelles, alors il est possible que cette âme-là parvienne à *comprendre*. »

Si difficile qu'il soit d'envisager le phénomène du Livre saint en le rapportant à son archétype qui est le Verbe divin éternel, c'est bien cette connexion qui à son tour fournira la réponse à la seconde question préalable : comment ce Verbe divin peut-il « passer par » la langue des Prophètes qui tour à tour sont investis de la fonction de l'énoncer ? La question déborde à la fois sur la prophétologie, l'angélologie et la psychologie. Elle a préoccupé aussi bien les philosophes que les théologiens; nous l'avons trouvée aux sources mêmes du shî'isme, puisque aussi bien ce qu'une psychologie prophétique doit envisager pour rendre compte du phénomène du Livre saint, c'est le passage de l'ésotérique à l'exotérique que constitue la révélation par l'organe du prophète (*tanzîl*), et le retour de l'exotérique à l'ésotérique par l'organe de l'herméneute spirituel (*ta'wil*). Notre auteur se limite à une brève esquisse de l'essentiel, laquelle présuppose la notion de l'« intellect saint » (*'aql godî, intellectus sanctus*) déjà fixée chez Avicenne, et celle de l'« âme angélique », organe réceptif de la prophétie, dans la psychologie des « Frères au cœur pur » (*Ikhwân al-Safâ*).

Capitale est l'importance de ces notions qui forment ici comme ailleurs la base de la « philosophie prophétique »; c'est grâce à elles que philosophes mystiques et mystiques spéculatifs pourront homologuer la conjonction du Sage mystique avec l'« Intelligence agente » ou « active » (*'Aql fa'âl*) comme Esprit-Saint, à la conjonction de l'âme du prophète avec l'Esprit angélique, l'Esprit-Saint organe actif de la Révélation, par conséquent homologuer la vocation sapientiale et mystique à la vocation prophétique. Cette homologation permet d'identifier un même organe spirituel chez le philosophe (disons plutôt le théosophe) et chez le prophète : cet intellect saint, désigné aussi comme esprit saint (*rûh qodsîya*) et faculté sainte (*qorowat qodsîya*).

Cette désignation se rapporte à la suprême aptitude de l'intellect humain, celle d'opérer une conjonction fréquente, habituelle, avec l'Ange qui est l'« Intelligence active », et de recevoir directement de cet Esprit angélique les intelligibles et la notification des choses spirituelles en général, sans avoir besoin de l'intermédiaire d'un enseignement humain. Ce qui distingue le cas du prophète, c'est l'injonction impérative d'un message (*risâla*) à annoncer devant les hommes (dans le cas du *Nabî morsal* ou prophète envoyé), ou bien l'initiation au sens secret des Révélations (dans le cas du *Nabî* pur et simple). Mais, puisque la phase suprême où la connaissance philosophique s'achève en expérience mystique (chez les *Ishrâqîyûn*), fait passer le spirituel par la même assumption céleste (*mi'râj*) que le *Nabî* et fait de lui, mystiquement, à son tour le « Sceau de la prophétie », l'Ange de la Connaissance n'est pas autre que l'Ange de la Révélation. Ainsi pour cette théosophie de l'Esprit-Saint, religion mystique et religion prophétique, loin de s'opposer l'une à l'autre, s'achèvent ensemble en une « philosophie prophétique », parce qu'une telle philosophie a pour terme une expérience mystique. Elle est également l'*individuation* par excellence; elle s'accomplit dans le seul à seul de l'Ange Esprit-Saint et du philosophe, sans aucune médiation humaine, fût-ce celle d'une Église (et peut-être y a-t-il là une des causes qui ont amené l'élimination de l'avicennisme en Occident médiéval). Cette philosophie prophétique est également « spéculative » au sens étymologique du mot. Comme nous l'explique notre soufi anonyme, le prophète, chaque fois qu'il en a besoin, tourne le *miroir* de son âme (*âyîna-ye jân, speculum animae*) vers le « monde saint » pour en recevoir les connaissances, la Vraie Réalité (*haqîqat*). Et c'est à la manière dont une silhouette se rend présente dans un miroir en s'y réfléchissant et en prenant la coloration de ce miroir, que sont

actualisées en lui ces Vraies Réalités, ces connaissances de gnose projetées en lui depuis la « Tablette préservée » (*lawh mahfûz*), c'est-à-dire depuis le plérôme des essences sacrosaintes non manifestées dans le visible.

La comparaison avec le miroir est le recours fréquent de tous nos spirituels. L'interpénétration du spirituel et du corporel les amène à concevoir une corporalité spirituelle, une spiritualité corporelle (cf. la *Geistlichkeit* chez Oetinger, Schelling etc.). Mais une telle interpénétration ne peut signifier pour eux ce que le dogme chrétien définit comme une Incarnation, car celle-ci implique un effacement (une *kenôsis*) du divin dans la chair. Ici, l'interpénétration du spirituel et du corporel ne peut produire qu'une transfiguration, une assumption du corporel. Il en résulte alors ce monde intermédiaire qui subsiste d'une existence propre entre le monde spirituel et le monde corporel, *mundus imaginalis* (*'âlam al-mithâl*) « où se corporalisent les esprits, où se spiritualisent les corps ». Ce monde, nous le savons, est accessible aux mystiques visionnaires soit à l'état de songe ou d'extase, soit à l'état de veille, mais alors par un mode propre de perception mystique du réel⁵⁷. Ce mode de perception en opère la métamorphose, lui donne par transparence l'éclat et la profondeur d'un miroir; le mystique le perçoit comme la « forme épiphanique » (*maxhar*) du spirituel invisible. Mais celui-ci n'est pas incorporé à la substance de ce réel sensible; il n'y est pas présent comme un accident dans une substance; il y est présent justement comme l'image dans le miroir, et c'est pour cela qu'il y est visible. Lorsqu'en général on prononce le mot de « docétisme », c'est pour tourner en dérision les gnostiques qui le professèrent, comme s'ils s'étaient contentés de « phantasmes ». En réalité l'investiture théophanique du monde sensible, sa promotion à la qualité de miroir, le privent peut-être de la consistance privilégiée dont il jouit pour la perception commune exotérique, laquelle jugera que, porté à la transparence, il n'est plus qu'une apparence; mais il est alors en vérité non pas « rien que », mais « rien de moins que » le lieu d'une apparition (*maxhar*). Et la fonction de la lettre et du sens littéral pour l'herméneutique transcendante du soufisme et de l'ismaélisme, ne peut se comprendre autrement.

Lorsque notre auteur répète après ses devanciers que l'âme du prophète assume le rôle et la qualité d'un *miroir*, il faut avoir ce minimum de considération à l'esprit. C'est un *miroir*

57. La *waqî'a* : l'événement-vision, la vision théophanique, chez Semnânî; cf. *infra*, chap. IV, 7, pp. 341 ss.

où l'invisible se manifeste en proportion de la puissance épiphanique de ce miroir et en prenant sa coloration (comme l'eau prenant la coloration du verre qui la contient). C'est l'âme du prophète qui est ici le *subjectum incarnationis*, s'il n'est pas paradoxal de parler d'« incarnation spirituelle ». Mais l'événement ne sera complet que, lorsqu'une fois accomplie la corporalisation du spirituel par l'organe de l'âme du prophète, s'accomplira la spiritualisation du corporel par l'organe de l'herméneute (c'est-à-dire de l'Imâm, en termes shî'ites).

Ce qui est donné, lisons-nous dans notre opuscule, sous une espèce immatérielle et universelle à l'« intellect saint » du prophète, s'y trouve réfléchi et démultiplié, y prend une « apparence réelle » en se revêtant de sons et de lettres, de sorte que le message du prophète devient alors compréhensible pour la communauté à laquelle il est envoyé. Et c'est en raison de ce processus, de cette « corporalisation du spirituel » dans le miroir de l'âme du prophète, que l'apparence exotérique du Qorân (le *zâhir*) est le *sens* (*ma'nâ*) que l'on en recueille d'après les lettres et les sons, c'est-à-dire d'après les mots qui en sont composés, tandis que l'ésotérique (*bâtin*), la profondeur cachée du Qorân, est cette Vraie Réalité, le Verbe divin, qui subsiste éternellement avec et par l'Ipséité divine, et qui se manifeste dans le corps de la lettre et du sens littéral, comme l'image dans un miroir.

Dès lors pour atteindre à cette Vraie-Réalité du Qorân, à la gnose du Verbe divin, il faut que se produise par l'organe de l'herméneute l'opération complémentaire et inverse de la première : la spiritualisation du corporel. Sinon, l'événement théophanique resterait inachevé, la pureté en serait menacée, exposée au piège du *holâl* (incarnation) ou au piège de l'asservissement à la lettre, deux aspects d'une même matérialisation, de la même ternissure totale du *miroir*. L'herméneutique du sens ésotérique doit opérer une « dématérialisation », une essencification de la matière et de la lettre en la ramenant à son état spirituel, opération nécessaire pour « percevoir le parfum de l'autre monde ». Et si cette opération passe par sept profondeurs, sept sens ésotériques, c'est qu'il y a corrélativement sept degrés de spirituels dont la hiérarchie correspond aux sept degrés d'ascension (*'orûj*) ou d'essencification de la matière des lettres et des sons du Livre. Cette ascension représente le grand'œuvre du *ta'wîl*, l'herméneutique du Livre comme reconduction de celui-ci à son sens spirituel, c'est-à-dire à son « ésotérique » originel. L'opération du *ta'wîl* est conçue comme une ascension qui est aussi bien une descente dans les « profondeurs » ; et c'est pourquoi l'ascension extatique du Prophète,

la nuit du *Mi'râj*, est le prototype de la suprême expérience mystique comme ascension de l'ultime « profondeur ».

Notre auteur peut alors se contenter d'une brève allusion à la simple exégèse exotérique, celle qui se limite au sens littéral : « C'est une connaissance, dit-il, par laquelle il faut passer; elle est le point de départ, l'entrée, le seuil. Mais ce seuil, il faut le franchir et entrer à l'intérieur. » Cette connaissance résulte de l'ensemble des sciences qorâniques traditionnelles : lexicographie, grammaire, syntaxe, science de la psalmodie, science des versets qui abrogent et des versets abrogés, science des récits etc. « Mais toutes ces sciences, par rapport aux Vraies-Réalités, au contenu gnostique du Qorân, ne sont que des écorces vides, pelures et dépouilles. Si éminents que puissent être les commentateurs du sens littéral, les exotéristes (*mofassirân-e zâhir*) et les imâms du droit canonique, si élevé que puisse être ce qu'ils proclament, tout cela également, tout ce qu'ils enseignent n'est qu'une écorce, une coquille vide. Sur mille personnes il n'en est peut-être qu'une seule, et dans une grande masse il n'y a en tout cas qu'un très petit nombre de personnes qui aient connaissance du sens spirituel caché. La plupart des gens ne connaissent et ne savent du Qorân que les lettres qui sont écrites sur le papier, rien d'autre. » Et notre auteur de citer un distique persan : « Rien d'étonnant si la part qu'ils reçoivent du Qorân n'est rien de plus que la *lettre*. L'œil de l'aveugle devant le soleil n'éprouve que de la chaleur (non pas la lumière). »

3. - *Les sept profondeurs ésotériques et la hiérarchie des spirituels*

« Quant aux sept profondeurs ou sens ésotérique du Qorân, elles désignent un certain nombre de sens cachés dont sept groupes de personnes ont respectivement la compréhension, chacune en fonction de son aptitude, de son degré de préparation et de la subtilité de sa contemplation. » On sait que toute expérience initiatique peut être décrite aussi bien en termes de descente que d'ascension; c'est aussi bien un mouvement vers le centre de la Sphère que vers le pôle céleste. C'est pourquoi la descente en profondeur dans les sens ésotériques est homologable à l'ascension du Prophète de Ciel en Ciel; on peut aussi bien dire, et notre auteur n'y manque pas, que chaque nouveau degré en profondeur marque un degré supérieur en hauteur (un simple diagramme du système des Sphères célestes homocentriques suffit à justifier visuellement ce langage).

Pour typifier chacune des sept profondeurs du Qorân, l'auteur recourt à une qualification qu'il emprunte au texte qorânique et qu'il fixe comme une armature à la clef pour déterminer la tonalité.

1) A la première profondeur, la tonalité du texte qorânique est fixée par la qualification qui le désigne comme le « Livre qui fait entendre le Rappel » (*wa'l-Qorâni dhî'l-dhikr*, 38 : 1), le Livre qui est le grand Rappel. Ce premier sens ésotérique, première étape de la topographie idéale des plans de spiritualité, correspond au comportement intime, à la religion du « pèlerin mystique » (*sâlik*) qui, ayant été attentif à ce Rappel, a engagé ses pas dans la Voie pour s'assimiler les premiers éléments de la formation spirituelle. Ces derniers visent essentiellement les différents aspects du combat spirituel (*mojâhada*); il est même arrivé que le soufisme se soit considéré comme consistant essentiellement dans cette forme d'exercice (ce fut le cas de l'ancien soufisme de Mésopotamie, aux premiers siècles de l'Hégire). C'est pourquoi à ce degré initial où, sous l'apparence littérale qui en fait le code d'une Loi religieuse, le Qorân se dévoile comme un guide de vie intérieure personnelle, il sera lu et médité comme le vade-mecum du combat spirituel. L'herméneutique décèlera dans le détail du texte les allusions qui réfèrent aux états d'épreuve par lesquels s'ouvre l'accès de la voie mystique : ferme propos, acquiescement, abandon confiant, patience, apaisement intérieur etc. Le groupe de ceux qui mettent ainsi en œuvre le premier sens ésotérique correspondant à leur aptitude, est désigné comme celui des « pieux ascètes » (*ahl-e riyâza*).

2) A la seconde profondeur, la tonalité est fixée par la désignation du Qorân comme « Auguste Livre » (*Qorân karîm*, 56 : 76). Ce second degré ésotérique typifie le mode d'être et le lieu spirituel des soufis (*ahl-e tasawwof*) qui, par la pénétration de ce sens, dépassent déjà le pur ascétisme du groupe précédent, et accèdent aux états d'expérience spirituelle, aux demeures (*maqâmât*), degrés (*madârij*) et échelons (*ma'ârij*) qui sont le lot des pratiquants du soufisme. Ils apprennent à connaître tout ce à quoi fait allusion le terme de *mokâshafa*, révélation intérieure, intuition dévoilante; à discriminer ce que c'est que l'instant (*waqt*), l'état passager (*hâl*), l'extase (*wajd*), la perception mystique (*dhawq*), l'ivresse mystique (*sokr*), la veille, l'angoisse de l'âme (*qabz*), l'expansion (*bast*) etc. Ils commentent alors tout le Qorân en se servant des expressions techniques du soufisme, parce que ce second sens ésotérique leur dévoile le Qorân comme un guide de psychologie mystique expérimentale. Il est possible que notre auteur ait pensé ici

à des commentaires mystiques comme ceux de Solamî et de Qoshayrî.

3) Gagnant un nouveau degré en profondeur, nous atteignons un niveau herméneutique qui est typifié par la qualification du Qorân comme « le sage Livre » (*Qorân hakîm*, 36 : 1). C'est le sens ésotérique qui se dévoile aux philosophes (*ahl-e hikmat*), modalise leur être intime et situe leur *lieu* spirituel. Par la pénétration de ce sens qui leur correspond en propre, ils perçoivent les objets de connaissance philosophique (*ma'qûlât*) cachés sous l'apparence littérale. Écrire un commentaire du Qorân en y percevant ce sens ésotérique, c'est montrer comment sous le voile des allusions, le texte saint satisfait aux exigences des sciences philosophiques : affirmation du premier Principe (*Mabda' atwâl*), Émanation du Multiple à partir de ce premier Principe par une hiérarchie d'hypostases intermédiaires etc. On peut penser ici au commentaire de certaines sourates écrit par Avicenne, à son Épître sur les Anges etc.

4) A un niveau plus élevé (ou plus profond) que celui du philosophe pur et simple, se trouve le Spirituel qui est désigné comme '*ârif*', terme que l'on traduit généralement par *gnostique* ; la traduction est techniquement exacte, elle marque le lien d'affinité avec un type de connaissance commun à toutes les gnoses, sans préjuger rien d'autre. De façon plus précise ici, la distinction entre philosophe et gnostique (*hakîm* et '*ârif*') correspond à la distinction établie par Sohrawardî, le maître de l'*Ishrâq* : le groupe précédent était celui des philosophes chez qui l'on ne présuppose pas encore d'expérience mystique ; le présent groupe est celui des théosophes (*hakîm ilâhî*) cumulant la science philosophique et l'expérience mystique. Le Qorân tel qu'ils le lisent et le comprennent, tel qu'ils en sont spirituellement le *lieu*, est caractérisé par la désignation de « Livre lumineux » ou « translucide » (*Qorân mobîn*, 15 : 1). La pénétration du sens ésotérique qui correspond à leur mode d'être, leur fait percevoir les secrets divins (*asrâr-e ilâhî*), les hautes doctrines de gnose (*ma'ârif-e haqîqî*) que recèle l'apparence exotérique du texte. On peut penser ici à certaines œuvres monumentales entièrement inconnues encore en Occident : les commentaires mystiques donnés par Ibn 'Arabî et ses disciples, par Semnanî, par Haydar Âmolî ; celui que devait donner au xvii^e siècle en Iran, Mollâ Sadrâ Shîrâzî, élève de Mîr Dâmâd, le grand maître de la théosophie de l'*Ishrâq* à l'époque safavide⁵⁸. Il y aurait

58. Le *Tafsîr* de Mollâ Sadrâ Shîrâzî a été lithographié en Iran, 1320 h.l. (c'est un in-folio de 617 pages) ; le *Tafsîr* (en persan, philosophique et mystique également) de Sayyed Ahmad 'Alawî, élève et gendre de Mîr Dâmâd,

autant de raisons, il est vrai, de rapporter ces commentaires au septième degré ésotérique décrit ci-dessous. Devant de telles œuvres, aussi considérables par la profondeur de leur doctrine que par leurs proportions massives, on a le sentiment d'une immense aventure spirituelle, dont le Qorân est à la fois le guide et l'aliment. Tant que l'on n'en aura pas abordé l'étude comparative, les problèmes d'herméneutique fondamentale soulevés au cours du présent ouvrage, ainsi que les recherches de phénoménologie mystique en général, resteront privés d'une documentation d'un intérêt capital et d'une ampleur impressionnante.

5) Le cinquième sens ésotérique est typifié par la référence au texte qorânique comme au « Glorieux Livre » (*Qorân majid* 85 : 21); en outre, l'allusion à la « Tablette préservée » (85 : 22) sur laquelle il est écrit dès l'origine des origines, nous réfère à l'archétype céleste de ce livre. Le groupe spirituel auquel correspond en propre ce degré de compréhension ésotérique, est celui des « amants mystiques » (*'oshshâq*), plus exactement ceux que nous avons caractérisés déjà comme les « fidèles d'amour », en raison de leur affinité avec ceux qui en Occident, autour de Dante, se sont donné ce nom (*Fedeli d'amore*). On remarquera que cette intitulation ne s'identifie nullement, selon notre auteur, avec la désignation de « soufis » pure et simple. Les pieux soufis en général ont été classés par lui aux deux premiers niveaux. Les « fidèles d'amour » sont situés beaucoup plus haut : au cinquième rang d'élévation ou de profondeur spirituelle. C'est qu'en fait le soufisme a dû lutter pour faire admettre que le terme *'ishq* (*éros*) puisse qualifier le rapport du fidèle avec son Dieu; aussi bien toute la conception de la divinité est-elle en jeu. Pour concevoir et éprouver cet *éros* divin, il faut s'ouvrir à une épiphanie personnelle et indivise; le fruit en est cette mystique d'amour nuptial à l'égard de laquelle le sentiment communautaire et égalitaire du monothéisme de la Loi ne pouvait concevoir qu'alarme et jalousie. Hallâj, Sohrawardî, 'Attâr, Rûzbehân, Jalâl Rûmî, Ibn 'Arabî, tant d'autres

est encore inédit (autographe Téhéran, Bibl. de l'Univ.); inédit également le monumental *Tafstr 'irfân* de Haydar Âmolî, signalé ici précédemment (chap. I, 2); celui de 'Abdorrazzâq Kâshânî a été imprimé au Caire, 1317 h. l. (sous le nom d'Ibn 'Arabî). Le grand *Tafstr* mystique (*Bayân al-îa'ada*) de Soltân 'All-Shâh a été réédité récemment à Téhéran, 1344 h. s., en quatre vol. in-folio. On rappelle encore le commentaire ismaélien publié par R. Strothmann (*Ismailitischer Koran-Kommentar*, Göttingen 1948-1955). Ce sont là autant de monuments, avec plusieurs autres, qui sollicitent des recherches comparatives d'herméneutique spirituelle (*ta'wîl*), à peine encore entreprises; ce sont pourtant les recherches de ce genre qui nous instruisent expérimentalement sur le fait religieux islamique, puisqu'elles nous font découvrir comment *en fait* a été lu et médité le Qorân.

avec tous leurs disciples ont été les héros de cette religion d'amour, laquelle pratique le Qorân comme une version du Cantique des Cantiques⁵⁹. Son herméneutique découvre dans tous les textes du Livre autant d'indices de l'être aimé; elle les commente en transmuant tous les mots du texte en symboles d'amour. Notre auteur sait que les « fidèles d'amour » ne reculent devant aucune de ces audaces que désigne techniquement le terme de *shathîyât*, terme qui, nous l'avons dit (*supra* liv. III), correspond étymologiquement au mot grec *paradoxa* : des *paradoxes*, choses incroyables, renversantes, contraires à toutes les idées reçues (rac. *shth* : tomber à la renverse). Toutes ces sentences paradoxales ne sont pour le rigide orthodoxe que blasphèmes et infidélités scandaleuses. Pour le mystique passionné (lorsqu'il déclare, par exemple : Dieu, sans moi, ne peut exister un instant), ce sont là tout au plus de « pieux blasphèmes », de « belles infidélités ». Nous avons signalé précédemment (liv. III) le grand ouvrage dans lequel Rûzbehân Baqlî de Shîrâz a recueilli et commenté un grand nombre de ces sentences paradoxales et qui est un monument du soufisme⁶⁰. Il est possible que notre auteur anonyme ait pensé ici à Rûzbehân.

6) A la sixième profondeur, la tonalité est fixée par la désignation du Qorân comme « Vénérable Livre » (*Qorân 'azîz*, 41 : 41). Pour ce degré comme pour le suivant, notre auteur reste assez discret quant au groupe spirituel auquel il réfère. Il désigne ce sixième groupe comme le groupe de ceux qui ont réalisé en eux-mêmes et sur eux-mêmes le sens ésotérique du *tawhîd*, les *Mowahhidân*, les « Unitifs » : ceux qui ont expérimenté le *fanâ'* au sens vrai, la résorption secrète dans la divinité de tout ce qu'une connaissance profane naïve ou littérale considère et objectifie comme de l'être extra-divin. Cette voie des « Unitifs » est jalonnée par les étapes (*maqâmât*) de l'intériorisation du *tawhîd*, laquelle aboutit non pas à la destruction ni à l'annihilation de la personne du mystique, mais au *fanâ'* qui abolit l'opacité d'un être qui n'était qu'« à soi-même », parce que son moi absorbait la totalité de l'être investi en lui; le mode de surexistence (*baqâ'*) qui succède au *fanâ'* lui donne alors la transparence d'un miroir, l'investit de sa fonction théophanique (*mazhar*).

7) Ainsi se trouve annoncée et préparée la réalisation intérieure qui correspond au septième sens ésotérique, celui qui est typifié par la désignation du Qorân comme « Sublime Livre »

59. Cf. notre livre sur *Le soufisme d'Ibn 'Arabî* (*supra* p. 216, n. 51), pp. 111 ss. 187-189.

60. C'est le *Commentaire sur les paradoxes des soufis* (*Sharh-e shathîyât*) (Bibl. Iranienne, vol. 12) dont nous avons parlé ici précédemment (liv. III).

(*Qorân 'azîm* 15 : 87). Là est le terme de toutes les stations qui s'échelonnent sur la Voie mystique; c'est la demeure spirituelle de « celui qui a rejoint » (*wâsil*). Son être totalise les modalités par lesquelles s'épiphanisent les Attributs divins; il est devenu le *miroir* où se réfléchissent les irradiations de la Subsistance prééternelle, et contemplant les théophanies (*tajallî*) dans ce miroir qu'il est devenu lui-même, il en est vraiment le témoin oculaire. C'est le degré, semble-t-il, où s'étant vérifiée la sentence : « Celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur », sa vérité en rend vraie la réciproque : « En connaissant son Seigneur, se connaître soi-même », parce que, postérieurement au *fand'*, l'âme se perçoit à la fois comme incréée et comme créature ⁶¹.

Alors particulièrement indicative devient ici cette autre sentence que notre auteur rapporte à cette station mystique : « Celui qui m'a vu, celui-là a vu Dieu » (*man ra'anî faqad ra'a al-Haqq*). Cette déclaration, qui n'est, semble-t-il, que la transposition d'un verset de l'Évangile de Jean (14 : 7 et 19), fut particulièrement goûtée et méditée en milieu shî'ite ⁶², parce qu'elle traduit le sentiment shî'ite de la théophanie qui s'accomplit dans la personne céleste de l'Imâm, c'est-à-dire de l'Imâm comme *Anthropos* céleste, dans sa personne-archétype en qui se rend visible à l'œil du cœur le Dieu invisible et inconnaissable. Au plus profond degré de l'ésotérisme, s'accomplit donc l'opération que nous signalions plus haut comme complément nécessaire de la première. Exemplifiant l'état du Prophète, l'âme du mystique devient un pur *miroir*, et ce qui se montre dans ce miroir, c'est l'Anthropos céleste, l'Imâm éternel, de même que le prophète énonciateur (*Nâtiq*) réfère à l'Imâm silencieux (*Sâmit*), de même que la lettre du Livre saint, transmuée en symbole, devient le lieu épiphanique du sens spirituel. C'est à la fois le terme final de la philosophie prophétique et de l'herméneutique ésotérique. A l'anthropomorphose divine au plan de l'humanité céleste de l'Imâm (celui qui porte le

61. Cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, p. 170.

62. Cf. notre étude *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne* (Eranos-Jahrbuch XXIII/1955) pp. 213 et 241-242 (l'entretien entre Jâbir Jo'fî et le V^e Imâm, Mohammad Bâqir, la transfiguration de celui-ci s'accomplissant dans l'esprit de son interlocuteur). La sentence citée dans notre texte est, en milieu shî'ite, rapportée à la personne de l'Imâm; elle illustre, par excellence, l'interférence de la figure de l'Imâm et du « soi »; cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. *connaissance de soi*, ainsi que le petit traité ismaélien moderne en persaan publié par W. Ivanow, *True Meaning of Religion or Risâla dar Haqîqat-e Dîn*, Bombay 1947, p. 20 : *har kas mâ'râ shanâkht, Khodâ-râ shanâkht* (celui qui Nous a connu, celui-là a connu Dieu).

nom de Melchisedek dans l'ismaélisme), répond la théomorphose (*ta'alloh, theôsis*) de l'être humain par l'expérience mystique. Il y a lieu de se rappeler ici tout ce que Haydar Âmolî observait concernant les rapports du shî'isme et du soufisme.

Nous essayerons d'analyser plus loin les implications de l'herméneutique de Semnânî, dont il conviendrait de rapporter au septième degré ésotérique l'extraordinaire *tafsîr* qui embrasse les sept sens cachés. Les références, il est vrai, aux autres *tafsîr* cités précédemment, lors du quatrième degré, auraient également leur place ici. Que pour un spirituel expressément shî'ite, l'imâmologie se situe bien au terme et au sommet de l'expérience mystique, c'est ce que va nous montrer un autre opuscule inédit, également en persan, que nous devons à un éminent philosophe et mystique shî'ite iranien du xv^e siècle.

CHAPITRE III

Typologie des spirituels selon Sâ'inoddîn 'Alî Torkeh Ispahânî (ob. 830/1427)

1. - *Du sens ésotérique de l'éclatement de la Lune*

Sâ'inoddîn 'Alî Torkeh Ispahânî, appartenait à une famille shî'ite originaire du Turkestan, établie ensuite à Ispahan, et qui, aux XIV^e et XV^e siècles (VIII^e et IX^e s. de l'Hégire), compta une dynastie de savants représentatifs⁶³. L'œuvre de Sâ'inoddîn (qui mourut à Herat, en 830/1427) se signale comme donnant une idée exemplaire de la culture et du champ d'études d'un philosophe mystique à cette époque en Iran. La théosophie sohrawardienne de la Lumière (*Īshrâq*) lui est familière, et il en connaît le sens profond; il a commenté les *Forûs* d'Ibn 'Arabî ainsi que le grand poème mystique persan de Mahmûd Shabestari⁶⁴;

63. Une notice historique sur cette importante famille a été donnée par les soins de M. Moh.-Taqî Dânesht-Pajûh, dans son catalogue très détaillé du Fonds Meshkât de la Bibliothèque de l'Université de Téhéran (III, I, Téhéran 1332 h. s., p. 424). Quatre grandes figures ressortent particulièrement : 1) Sadroddîn Abû Hâmid Mohammad Torkeh Khojandî Ispahânî, philosophe mystique du VIII^e s. h. (auteur notamment d'un traité sur l'être absolu, *Tamhîd al-qawâ'id fi'l-wujûd al-motlaq*, utilisé par Haydar Âmolî, et lithographié à Téhéran en 1316 h. l.). 2) Son petit-fils Sâ'inoddîn 'Alî Torkeh Ispahânî (dont il est question ici); outre le traité que nous analysons, on lui doit des traités sur la « science des lettres », sur les « secrets de l'Oraison », des commentaires sur les *Forûs al-Hikam* d'Ibn 'Arabî et le *Golshan-e Râz* de Mahmûd Shabestari, etc.; il vécut au temps de Shâhrokh, fils de Tamerlan (807-850 h./1404-1447); ses convictions théosophiques lui attirèrent pas mal de tracasseries. 3) Afzaloddîn Moh. Sadr Torkeh Ispahânî (frère ou cousin du précédent), mis à mort sur l'ordre de Shâhrokh en 850 h., traducteur en persan du *K. al-Milal* de Shahrestânî (trad. persane terminée en 834 à Ispahan, et récemment éditée par M. Moh. Rezâ Jalâlî, Téhéran 1335 h. s., 2^e éd.). 4) Afzaloddîn Moh. Torkeh, juge d'armée (*Qâdî 'ashkar*) sous le souverain safavide Shah Tahmasp (930-984 h./1524-1576).

64. *Golshan-e Râz*, « La Roseraie du mystère »; sur le commentaire de ce poème par Shams Lâhljî et les gloses ismaéliennes, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, 3^e partie.

c'est un shî'ite, dont la pensée trouve son aliment spéculatif et mystique en de semblables œuvres, et dans cette mesure même son œuvre personnelle contribue à la formation d'une théosophie shî'ite, proche de l'inspiration primitive qui donna elle-même naissance à la gnose ismaélienne. En Iran même, depuis la chute d'Alamût (1257), l'ismaélisme tout en se réorganisant, rentre plus ou moins dans la clandestinité; son influence est d'autant plus active; elle se fait sentir dans tout le soufisme iranien postérieur; elle est particulièrement décelable dans l'éclosion au XIV^e siècle, en Iran, de l'école connue sous le nom de *horoufisme*. Ses adeptes pratiquaient une science mystique des lettres, dont la tradition remonte jusqu'aux origines du shî'isme, et qui fait d'eux en Islam les plus proches parents des Kabbalistes. Or, notre Sâ'inoddîn est lui-même un shî'ite horoufi, et ce trait marque profondément sa pensée.

Nous lui devons, entre autres travaux, un opuscule en persan éminemment apte à nous éclairer sur ce processus d'intériorisation du sens dont notre anonyme du siècle précédent vient de nous montrer qu'il règle la hiérarchie et la caractérologie des spirituels. L'opuscule de Sâ'inoddîn est à cet égard une sorte d'exercice pratique sur un verset qorânique, tendant à vérifier expérimentalement la hiérarchie et la typologie des formes de conscience. Il prend pour thème le premier verset de la sourate LIV, dite « sourate de la Lune », dont l'énoncé est le suivant : *L'Heure devint imminente et la Lune se fendit*. D'où le titre de l'opuscule : « Traité de l'éclatement de la Lune ».⁶⁵

Les exégètes littéralistes ont éprouvé un assez grand embarras pour donner une explication cohérente de ce verset, et pour établir un lien entre les deux éléments qui le composent. L'imminence de l'Heure, ils la rapportent en général à l'événement de la Résurrection, entendu de façon tout objective et extérieure, comme l'événement qui doit venir clore, à la fin du temps historique, la série des événements dont il sera lui-même le dernier. Mais alors quel rapport établir entre cet événement final et la fission ou éclatement de la Lune? (*shaqq* : « éclat » dans le sens où l'on parle aussi bien de l'aurore levante qui *éclate*, que d'un objet matériel qui *se fend* en deux). Si l'on veut en rester à la seule apparence littérale, la tâche est encore compliquée par le verset qui fait immédiatement suite et qui semble nous imposer

65. *Risâla-ye shaqq-e qamar* ; nous citons ici cet opuscule d'après un *majmû'a* persan (Dép. d'Ir. ms. 29) copié en 1294 h. l. (250 × 165 mm., 21 l. p. p.), contenant : 1) *Le Mi'râj-Nâmah* attribué à Avicenne (version longue, comprenant la *moqaddama* liminaire), paginé de 1 à 27; 2) *Shaqq-e Qamar*, pp. 28-39. 3) Biographies de trois personnalités shî'ites (Shaykh Mofid, Mortazâ 'Alam al-Hodâ, Mîr Dâmâd), pp. 40-57.

un contexte : « Mais lorsqu'ils (les incroyants) voient un Signe (*âyat*), ils se détournent et disent : C'est une magie continue (54 : 2). » Les exégètes littéralistes n'ont eu aucune peine à voir dans ce verset une allusion au miracle accompli par le Prophète, alors qu'une nuit de pleine Lune un de ses implacables adversaires qorayshites était venu le sommer de produire un Signe à l'appui de la mission prophétique qu'il revendiquait (et les adversaires qui alors crient à la magie, ont peut-être plus nettement conscience que les pieux littéralistes du plan de réalité auquel peut être perçu un tel Signe).

Mais il reste ceci : si l'Heure réfère à l'événement *final* de la Résurrection, en quoi le Signe produit *jadis* par le Prophète, la concerne-t-il ? Comment l'éclatement de la Lune est-il le signe de l'Heure imminente ? S'il est vraiment ce signe, il faut que le Signe produit par le Prophète soit compris comme une histoire symbolique, dont le *lieu* où elle s'accomplit aussi bien que l'*organe* qui la perçoit, ne sont ni le monde des évidences physiques ni les organes de perception sensible. Cela postule donc une intériorisation du sens, une reconduction (*ta'wîl*) de l'événement à un sens réel caché dont la vérité ressort de la cohérence même qui désormais va réunir les deux éléments du verset, tandis que les exégètes littéralistes sont impuissants à leur donner cette cohérence. Et cela veut dire encore que le signe de l'Heure doit être perçu non pas « aux horizons » (*fi'l-âfâq*), c'est-à-dire dans le temps objectif du monde, mesurable par les mouvements des astres et en extension continue (*zamân âfâqî*), mais dans le temps intérieur de l'âme, temps subjectif et qualitatif, différencié en intensité pure (*zamân anfosî*). Les littéralistes manquent cet événement eschatologique, lorsqu'ils le rapportent, comme un événement matériel terminant la série homogène des autres, à la fin du temps historique ; car l'événement se rapporte au temps propre de l'âme dont l'intensité l'amène à éclore, et dans laquelle il fait alors irruption.

Négligeant toutes les questions du genre de celles que serait normalement amenée à se poser notre philologie moderne en présence d'un tel verset, parce que toutes leur sembleraient passer à côté de « ce qui est en question », nos théosophes vont directement au but qui leur importe : on ne comprendra comment le signe advenu dans la Lune est le signe de l'Heure imminente, qu'à la condition de se demander dans *quel Ciel* s'accomplit ce Signe, dans quelle sorte de *temps* il est vrai de dire que cette Heure soit imminente. Leur enquête aboutit à ceci : à quelque moment que ce soit du temps historique, à quelque moment où l'on se situe « sous les horizons » de l'histoire du monde, le verset prendra son sens en fonction de la forme de conscience pour

laquelle ce Signe « signifie », par conséquent en fonction de l'intensité qualitative du temps psychique vécu, ce qui revient à dire en fonction de la profondeur ésotérique à laquelle ce Signe sera perçu. Ce sont les modes de compréhension possibles, les illusoires et les authentiques, que Sâ'inoddîn va typifier en sept catégories de spirituels; leur mode de compréhension respectif, en exprimant leur mode d'être intime sans duperie possible, les situe *eo ipso* dans la hiérarchie des formes ou types de conscience religieuse.

L'opuscule du soufi anonyme analysé ci-dessus avait pour propos d'illustrer la sentence prophétique qui affirme l'existence de sept sens ésotériques du Qorân, en décrivant les sept catégories de spirituels auxquels se rapporte respectivement chacun de ces sept sens, parce que ce sens en typifie et situe le rang mystique. Ces sept sens ésotériques, nous les retrouverons chez 'Alaoddawleh Semnânî, rapportés non plus à sept catégories de personnes, mais aux sept organes subtils ou centres de conscience de la personne individuelle. Quant à l'opuscule de Sâ'inoddîn Ispahânî, son plan apporte également une variante; les sept types de conscience qu'il va nommer et décrire à propos d'un même verset qorânique, ne sont pas exactement les sept degrés ésotériques. En fait, les deux premiers rangs inférieurs vont référer aux exotéristes du sens littéral; quant aux cinq autres, qui sont ceux des ésotéristes, leur groupement diffère quelque peu de celui qu'établit antérieurement notre anonyme. Les philosophes sont partagés en deux groupes : les Péripatéticiens et les *Ishrâqîyân*, c'est-à-dire les théosophes de la Lumière (cf. les troisième et quatrième groupes de l'opuscule précédent), et ce nous est l'occasion de noter encore une fois l'influence de Sohrawardî sur la théosophie shî'ite de cette époque. (On se rappellera ici le point de vue courant chez nos auteurs : les *Ishrâqîyân* sont envers les philosophes péripatéticiens dans le même rapport que les soufis envers les théologiens du *Kalâm*). Les soufis sont rassemblés ici en un seul groupe; tels qu'ils sont évoqués, ce sont essentiellement des disciples d'Ibn 'Arabî. En outre, Sâ'inoddîn étant un *horoufi*, c'est-à-dire un kabbaliste et un shî'ite, les deux rangs suprêmes de la hiérarchie mystique sont typifiés par des figures correspondant à cette appartenance spirituelle de notre auteur.

Son opuscule est constitué de deux parties distinctes, traitant respectivement chacune des deux aspects du verset qorânique. Notre exposé a tout intérêt ici à les réunir. Il y a plus : nous trouverons un complément indispensable à notre opuscule dans le *Dabestân-e Madhâhib*, cette encyclopédie persane de « science des religions » où sont enregistrés tant de renseignements uniques

sur l'état des sectes religieuses dans l'Inde du XVII^e siècle. Un chapitre y reproduit littéralement tout le passage de l'opuscule de Sâ'inoddîn relatif aux Péripatéticiens et aux *Ishrâqîyân* ; il comporte en outre un développement essentiel qui manque dans notre copie. On peut se demander si ce passage y a été omis pour raison de prudence, ou s'il est une addition personnelle (improbable) de l'auteur du *Dabestân*. En tout cas, il ne semble pas douteux que celui-ci ait eu sous les yeux l'opuscule de Sâ'inoddîn.

2. - *Les juristes et les traditionnistes*

Les exotéristes forment deux groupes. Le premier d'entre eux n'attire guère l'estime de notre théosophe. Ce sont les docteurs de la Loi (*foqahâ*) et les Traditionnistes (*Mohaddithân*, les spécialistes du *hadîth*), lesquels se font les gardiens du sens littéral de tous les textes et de tous les propos rapportés du Prophète : « Ce sont des gens qui appuient le dos de la tranquillité sur le coussin du conformisme (*taqlid*). Ayant une fois pour toutes mis à l'arrêt toute recherche diligente, ils sont contents comme ils sont. » Il est inutile de les interroger sur le *sens* dans lequel il convient de comprendre la fission ou l'éclatement de la Lune. Mettre en question sa vérité littérale, la matérialité du fait visible, se demander *comment* cela a bien pu advenir, c'est déjà là à leurs yeux céder à l'innovation (*bid'a*), commettre une hérésie. Quant à l'Heure imminente, si elle réfère au grand Rassemblement final de tout ce qui aura été manifesté du commencement à la fin des temps, pour que cela soit pesé dans la Balance et que les bons soient séparés des réprouvés, il n'y a là pour nos pieux littéralistes aucune difficulté. Ce Rassemblement postule la résurrection des corps matériels ; toutes les molécules des différentes parties du corps humain dispersées sous l'effet de la mort, redeviendront vivantes à cette heure suprême. Il ne convient pas d'interroger sur le *comment* de cet événement ; il faut se conformer strictement et littéralement à l'enseignement des prophètes. Le signe astronomique réfère-t-il à un miracle opéré par le Prophète ou à un prodige de la fin des temps ? De toute façon comment est-il le signe de l'Heure ? Il est impossible de leur poser même la question, puisqu'elle ne peut l'être qu'en pénétrant à une profondeur de sens comportant une transmutation des données littérales, ce à quoi nos docteurs littéralistes opposent un refus alarmé et obstiné.

3. - Les philosophes de l'Islam

Le second groupe des exotéristes mérite plus de considération. Ce sont les philosophes de l'Islam (*Hokama-ye Islâm*) et les Scolastiques orthodoxes (*Motakallimîn*). Eux du moins ont dépassé le degré du littéralisme pur et simple; ils ont eu le courage de la réflexion et de la spéculation, et se sont avancés aussi loin qu'ils le pouvaient sur la voie de la recherche personnelle. Bien que leur *credo*, leur dogme fondamental (*i'tiqâd*), ne diffère pas de celui du premier groupe quant aux solutions qui nous préoccupent, du moins ils n'interdisent pas de poser la question du *comment*. Il est vrai, remarque Sâ'inoddîn, que s'ils acceptent de la poser, c'est avec l'intention bien arrêtée de démontrer que le fait *matériel* est possible. Leurs prémisses se ramènent à celles-ci : d'une part, admettre la toute-puissance de l'Agent divin qui est en mesure de faire et de produire tout ce qu'il veut et quoi qu'il veuille en vertu de son libre choix; et d'autre part, récuser la physique céleste des philosophes hellénisants, affirmant que la masse des Sphères célestes est d'une matière subtile, différente de la matière terrestre, et que par conséquent elle n'est susceptible ni de déchirure ni d'éclatement. Les *Motakallimîn* professent au contraire que Sphères et corps célestes sont de même nature que les corps élémentaires, et peuvent être, comme tout objet tombant sous les sens, déchirés et fendus. Évidemment ils avancent ainsi un paradoxe physique monstrueux à l'égard de la cosmologie des philosophes hellénisants; ils s'interdisent aussi par là même de passer du plan des choses sensibles à un plan intermédiaire, de même qu'ils ont d'autre part à faire face à la difficulté de fixer le statut de l'être qui est réel, tout en étant de l'être extra-divin. Mais il reste qu'une fois concédées leurs prémisses, il devient admissible que le phénomène en question se passe dans le Ciel visible de l'astronomie, comme signe destiné à authentifier aux yeux des négateurs le Message prophétique.

Quant à l'événement qui signale l'imminence de l'Heure, les mêmes prémisses les aident à faire face aux difficultés : à l'argument des philosophes faisant valoir qu'il est impensable que rien de ce qui a été anéanti puisse redevenir existant comme un individu identique à soi-même, et que par conséquent la résurrection des corps matériels, telle que se la représentent les *Motakallimîn*, est absurde, ceux-ci répondent qu'elle ne l'est pas davantage que la production initiale de cet individu qui fut créé, alors qu'il n'était rien. L'argument ne convaincra que celui qui est déjà convaincu, mais cela n'abolit pas le mérite des

Motakallimân aux yeux du théosophe Sâ'inoddîn. Une fois posées leurs prémisses, leurs conclusions s'imposent; mais encore se sont-ils donné le mal de construire ces prémisses. Non sans humour, il conclut qu'ils représentent un type précis de conscience : l'homme qui s'applique à extraire du Livre et des traditions une argumentation tendant à confirmer la manière encore toute littérale d'en entendre les enseignements. Et si leur puissance de réflexion philosophique n'alla pas plus loin, c'est que la sagesse du Très Sage jugea que pour leur propos, il était inutile qu'elle dépassât la capacité d'argumenter sur la lettre et l'aspect exotérique.

4. - Les Péripatéticiens

C'est avec ce troisième groupe que nous entrons en compagnie des ésotéristes. En leur compagnie nous voyons se produire une première transmutation des données littérales, et de cette transmutation se dégager un sens ésotérique qui permet de voir en quoi peut consister l'éclatement de la Lune et comment il est le signe de l'Heure imminente. Bien que ce groupe nous donne accès à un premier sens ésotérique, il est néanmoins désigné par rapport aux théosophes *ishrâqiyyân* de l'école de Sohrawardî, comme celui des « philosophes exotériques » (*Hokamâ-ye zâhir*), ceux que l'on appelle couramment les Péripatéticiens (*Mash-shâ'ân*), dont Aristote a été le maître et dont Avicenne a été le chef (*ra'îs*) et le shaykh en Islam.

Une argumentation d'une évidence irrécusable, nous dit Sâ'inoddîn, a imposé à nos philosophes la conviction qu'il est impossible que la Lune, tout en étant un objet de perception sensible à la vue, puisse être brisée ou fendue d'une manière quelconque. C'est en effet un axiome de la cosmologie que la matière éthérique céleste ne peut absolument pas subir les accidents de la matière terrestre sublunaire. Or il n'y a ni raison ni autorité au monde qui puisse nous imposer de force l'absurde. Par conséquent il faut admettre que la fission de la Lune mentionnée dans le verset qorânique, doit avoir un autre sens; elle doit « chiffrer » un symbole (*ramz*), faire allusion à un événement dont le lieu réel n'est pas le Ciel visible de l'astronomie. Dès le premier choc, nous voyons ici la philosophie provoquer la méditation religieuse à passer des « horizons », c'est-à-dire du monde extérieur, au monde intérieur de l'âme. Nos spirituels n'ont jamais envisagé que l'homme religieux ait à trouver le lieu ni le triomphe de sa foi dans l'absurde; ils ont admis les *shathhiyyât*, les sentences paradoxales portant un défi aux idées reçues et

toutes faites; ils en ont goûté la saveur parfois « théandrique ». Mais ils se sont gardés de confondre l'irrationnel et l'absurde, celui-ci ne pouvant être que blasphématoire à l'égard du divin.

Quant au passage vers la réalité intérieure, c'est encore un de leurs principes fondamentaux qui en ouvre ici l'accès aux philosophes, une de leurs idées-mères (*osûl*) auxquelles ils ont donné le soin des plus diligentes recherches. A chaque astre (*kawkab*), à chaque ciel (*falak*) visible pour l'observation sensible, correspond une réalité invisible, ésotérique (*bâtin*), une Intelligence qu'ils appellent l'Ange de cet astre ou de ce ciel. C'est ainsi que dans l'ensemble de ces Intelligences, ils désignent l'ésotérique de la Lune comme « Intelligence agente » ou « active » (*'Aql fa''âl*). Or, le suprême degré, le *sceau* de la perfection humaine, consiste pour le Spirituel à se joindre avec cette Intelligence active⁶⁶. Et c'est de cette conjonction avec l'Intelligence qui est l'Ange, c'est-à-dire l'ésotérique du ciel de la Lune, que la fission de la Lune mentionnée dans le verset qorânique, est le symbole. Acquérir la disposition, l'*habitus*, qui permet une conjonction fréquente avec l'Intelligence active, c'est le degré qu'ils appellent « intellect acquis », *intellectus adeptus* (*'aql mostafâd*).

Quel que soit ce vers quoi se tourne le sage qui a atteint ce degré, il le connaît à l'instant même sans avoir à produire de nouveau une dialectique mentale. Puisque ce degré est la limite suprême et le *sceau* de la perfection humaine, il était nécessaire que l'état ainsi symbolisé par la « fission de la Lune », fût également une qualification de celui qui a été le *sceau* des Prophètes.

Cette induction herméneutique suffirait déjà à confirmer le thème esquissé ici au précédent chapitre. Elle nous rappelle que l'*intellectus sanctus*, comme degré suprême de l'intelligence humaine, est un charisme imparti au prophète et au sage théosophe, et que ce charisme, en leur étant commun, est la source d'une sagesse ou philosophie prophétique. L'ange de la Connaissance n'est pas autre que l'ange de la Révélation. Loin que se produise une laïcisation ou sécularisation de la Révélation prophétique, c'est le phénomène inverse qui advient : une sacralisation, un « hiératisme » de la connaissance philosophique à la limite où elle se dépasse elle-même, de sorte que l'état spirituel du prophète devient le prototype de l'état mystique,

66. *Ke be 'Aql-e fa''âl paywandad wayd bâ û yakî shawad*. Sâ'inoddîn fait allusion aux deux interprétations qui s'opposent : *conjonction* avec l'Intelligence agente sauvegardant l'individualité, ou *unification* dans laquelle l'être de l'âme fusionne et se confond avec l'Intelligence agente. Avicenne et Sohrawardî ont vigoureusement soutenu la première conception.

et que l'expérience mystique achève la philosophie en métaphysique d'extase. C'est en ce sens que l'*Ishrâq* de Sohrawardî réalisait le projet avicennien de « sagesse orientale ».

Alors aussi le sens du verset qorânique, l'éclatement de la Lune comme signe de l'Heure, la cohérence que les pieux littéralistes aussi bien que les théologiens du *Kalâm* étaient impuissants à établir, parce qu'impuissants à pénétrer jusqu'à la profondeur où elle s'annonce, cette cohérence est maintenant manifeste. Comme le soulignera l'auteur du *Dabestân*, l'éclatement de la Lune est le symbole du passage au sens ésotérique; l'éclosion de ce sens nécessite un *ta'wîl* qui ne soit pas seulement une opération accomplie sur le texte, mais une opération accomplie dans l'âme, car elle fait passer de l'exotérique de la Lune, de la masse astrale d'évidence commune à laquelle on réfère en termes d'astronomie, à ce qui en est l'ésotérique, l'ange du ciel de la Lune, lequel n'est autre en cosmologie avicennienne que l'Intelligence active, *Noûs poiétikos*⁶⁷. Le passage conduit de la réalité sensible à son Ange, et c'est pourquoi le *ta'wîl* du texte ne peut réussir sans que l'âme opère son propre *ta'wîl*, son « retour » à sa source. Or, ce Retour, c'est précisément cela sa résurrection. Le terme de résurrection ne réfère pas à un événement qui adviendrait un jour, au bout de la série des événements se déroulant « sous les horizons » du temps naturel; le mot ne réfère pas non plus à une résurrection des corps matériels, inconcevable autant que superflue. Il réfère à la Résurrection spirituelle, c'est-à-dire au Retour de l'âme à son monde. La conception naïve des théologiens orthodoxes visait un accomplissement total des choses dans le temps mesuré par les mouvements des astres visibles; celle des philosophes *intériorise* la réalité de l'événement. La fonction de l'être humain est double : servir de médiateur à la Manifestation des choses dont son être est un abrégé, un microcosme; ensuite, par ses actes de connaissance et de contemplation, les « reconduire » (*ta'wîl*) de leur exotérique à leur ésotérique, par une intériorisation qui est aussi bien une intégration. Chaque fois qu'un

67. En fait le schéma de cette angélogologie offre des variantes, bien que la décade parfaite ne soit pas seulement avicennienne, mais reçoive un fondement assuré par le principe de la « balance » (*mîzân*) ou du « symbolisme des mondes » (*tawâṣon al-'awâlim*), chez l'ismaélien Hamîdoddîn Kermânî. Sinon, il arrive que la I^{re} Intelligence comme *Primum Movens*, soit élevée au-dessus de tout le Plérôme, tandis que d'autre part l'Intelligence agente peut être identifiée avec l'Intelligence du Ciel de la Lune ou bien être considérée comme une Intelligence distincte procédant de cette dernière; on pourra ainsi, suivant les cas, avoir un schéma de neuf, dix ou onze Intelligences (*Angeli intellectuales*); cf. notre *Avicenne et le Récit visionnaire*, vol. I, p. 117 et vol. II, pp. 107-108.

être humain atteint à la perfection de cette dernière, il est un 'âlam, un *Aïôn* (un *saeculum intelligibile*, diront les Avicenniens latins); il revient au lieu de son Retour (*ma'âd*) qui est aussi le lieu de son origine, le monde des pures substances séparées, préservées de tout mélange avec la matière sublunaire périssable, monde où tout ce qui existe est doué de connaissance et de perception, où nescience et nuisance ne peuvent exister.

Or, ce retour s'accomplit non pas « sous les horizons » comme un événement appartenant au temps du monde (*zamân âfâqî*), en fût-il le dernier, mais comme un revirement du temps mondain extérieur, celui du sens littéral exotérique, en temps psychique pur (*zamân anfosî*), celui de l'ésotérique (cf. Livre I, chap. iv, 5). C'est ce que l'on signifie, précise Sâ'inoddîn, lorsque l'on dit que le Prophète « a inauguré le Cycle de la Lune »; c'est là en effet une allusion à sa conjonction avec l'ésotérique de la Lune (l'Ange Gabriel, Esprit-Saint, identique à l'Intelligence active, Ange du ciel de la Lune, Ange de la connaissance); inauguration d'un temps qui n'est plus mesurable par les mouvements des cieux de l'astronomie, mais se rapporte à leur ésotérique, à des cieux invisibles à l'organe de la vue. Il y a, certes, une grande différence entre les Péripatéticiens dont il est question ici, et ceux que nous rencontrons habituellement dans nos histoires de la philosophie, et cette différence ne doit jamais être perdue de vue. Telle qu'elle est dominée ici par la figure et la fonction de l'Intelligence active comme Ange de la connaissance, la gnoséologie est ordonnée à un plan ésotérique où elle est appelée à justifier une philosophie de type prophétique. Le texte du *Dabestân* analysé ci-dessous, nous montrera que l'on a su en tirer les dernières conséquences. Cette gnoséologie n'aura pas à échouer sur un effort de conciliation artificielle entre la foi et le savoir, le dogme officiel et la connaissance philosophique; elle fera éprouver et permettra de fonder l'identité d'une suprême expérience éminemment personnelle, sous ses deux formes : celle du *héros de la prophétie* et celle du *héros de la connaissance*. Sans le pressentiment de cette identité, l'identité de l'ange de la Révélation et de l'Intelligence active n'aurait pas été perçue; et sans cette identité, ne serait pas compris le sens caché du verset : « L'Heure devint imminente et la Lune se fendit. »

5. - Les théosophes de la Lumière (*Ishrâqîyân*)

Ce qui précède nous introduit déjà en fait à la méthode qu'applique une quatrième famille d'esprits, celle des théosophes

ishrâqîyân, disciples de Sohrawardî, pour accéder au sens caché. On pourrait, tout au moins théoriquement, marquer la différence entre leur méthode et celle des Péripatéticiens avicenniens, en rapportant ici la distance que le prologue de *Hikmat al-Ishrâq* institue entre les Sages péripatéticiens, éminents philosophes sans expérience mystique, et les « Sages orientaux », par excellence les Sages de l'ancienne Perse, aussi éminents en mystique expérimentale qu'en philosophie spéculative. C'étaient ceux, nous l'avons vu (liv. II), que Sohrawardî désignait comme les *Khosrawâniyân*, ancêtres spirituels des *Ishrâqîyân*. Mais en fait la théosophie de la Lumière instaurée par Sohrawardî, avec le ferme propos de renouveler les doctrines de l'ancien Iran, submergea si rapidement l'avicennisme pur qui lui fournissait le point de départ de sa métaphysique, que dans une large mesure l'on peut parler, en Iran, d'un avicennisme *ishrâqî*. Les « philosophes » du groupe précédent en témoignent déjà à leur façon. Comme le relève Sâ'inoddîn, Avicenniens et *Ishrâqîyân* commencent par réagir de même façon devant le mystérieux verset : la physique céleste rend inconcevable que la Lune, étant comprise dans la Sphère d'une matière incorruptible, puisse se fendre ou être déchirée. Ce n'est donc pas au plan du phénomène sensible qu'il est possible d'entendre ce verset et de lui donner son sens réel. Cela dit, l'interprète proprement *ishrâqî* va faire intervenir les prémisses de sa métaphysique de la Lumière. Les avicenniens affirmaient et décrivaient le passage de l'exotérique à l'ésotérique de la Lune; d'ores et déjà leur herméneutique du texte présupposait un événement s'accomplissant dans l'âme de l'herméneute. C'est cet événement que les *Ishrâqîyân* vont s'appliquer à analyser, en se référant aux prémisses qui apparentent leur doctrine à celles de la Gnose et du manichéisme.

Pour résoudre l'énigme du verset, ils ont à rappeler que la Lumière est la source même du phénomène du monde (persan : *paydâ'i-e 'âlam*); elle est ce qui fait qu'il y ait quelque chose de manifesté, de révélé (*paydâ, xâhir*). Elle est par conséquent l'origine de tout ce qui existe; la lumière s'identifie avec l'être même. Mais l'ontologie des êtres-de-lumière distingue parmi eux une double catégorie : il y a une Lumière qui ne peut être mélangée d'aucune manière ni en aucun sens avec la Ténèbre, et il y a une Lumière qui peut se trouver mélangée avec la Ténèbre. La première catégorie désigne les Intelligences angéliques; la seconde, les Âmes célestes, motrices des Sphères, et les âmes humaines investies de la fonction de gouverner un corps matériel. Pour les premières est actualisée pleinement la connaissance des réalités séparées de la matière, c'est-à-dire

des Idées-archétypes, sans qu'elles aient à passer par l'intermédiaire des choses particulières. Quant aux secondes, elles peuvent atteindre aussi bien à la connaissance des Idées pures qu'à celle des réalités concrètes sensibles : la lumière de leur être irradie de chaque côté. En outre, pour que la série des êtres soit complète et que le maximum de leur perfection soit réalisé, il faut que toutes les connaissances passent à l'état manifesté, aussi bien celles des Idées pures que celles des réalités concrètes, afin que rien ne reste à l'état virtuel. C'est précisément cette nécessité qui investit de leur fonction propre les êtres-de-lumière de la seconde catégorie, et qui détermine leur descente et leur captivité momentanée dans la matière. Or, la Lune est le symbole de ces êtres-de-lumière passant par une phase d'obscurcissement et de captivité dans les ténèbres.

Ce mélange avec les ténèbres est la condition qui rend possible que toutes les connaissances — les lumières — retenues à l'état virtuel, soient manifestées en acte. La Lumière est en effet à la fois manifeste, *révélée* par et pour soi-même (*zâhir li-nafsi-hi*), et *révélant* tout l'autre que soi-même (*mozhar li-ghayri-hi*). Sa fonction épiphanique révélatrice est sa nature même. Les irradiations qu'elle projette reviennent sur elle en réfléchissements qui se multiplient sans limite, si bien qu'advient finalement en elle la perfection de son épiphanie (*paydâ'i*) et de sa fonction épiphanique (*paydâkunandagi*). Toutes les connaissances, les lumières cachées en elle, à l'état virtuel, « éclatent » à l'extérieur. L'astre enténébré de la néoménie passe au flamboiement nocturne de la pleine Lune. L'éclatement auquel fait allusion le verset qorânique, c'est cela : l'éclatement triomphal de l'âme hors de la Ténèbre où elle était captive, parce que cette Ténèbre elle l'a investie de sa propre Lumière. Mais pour qu'elle irradie ainsi dans la Ténèbre, il faut qu'éclate à l'extérieur d'elle-même la lumière cachée en elle. Cette transposition, c'est l'éclat auroral des connaissances de l'âme quand elles se lèvent, c'est l'Orient de l'âme (d'où le nom de « théosophie orientale »). C'est la perfection de son *état* révélé, par la plénitude de sa *fonction* révélatrice : par là même, toutes les connaissances qui étaient en elle ont fait éclater la gangue qui les retenait captives, et sont manifestées aux êtres de tous les univers. Et c'est pourquoi il fallait que la Lumière fût un temps captive des ténèbres.

L'herméneutique rejoint ici celle des avicenniens : cet « éclatement de la Lune » dont le sens s'entrevoit désormais, est bien le signe de l'Heure imminente, parce qu'il s'agit d'un

seul et même événement, celui dont les littéralistes étaient incapables de percevoir l'unité, parce qu'ils ne pouvaient prendre conscience de la profondeur réelle à laquelle il se produit. Le Retour, la Résurrection, l'Heure imminente, cela concerne non pas le retour des parcelles d'un corps matériel anéanti, venant recomposer un individu qui ne pourrait en tout état de cause être numériquement identique au premier, mais concerne l'Esprit, le vivant éternel (*zenda-ye jâvid*) dont l'identité persiste à travers toutes les existences, et qui est cette Lumière dont le degré d'être impliquait la nécessité qu'elle fût conjointe un certain temps avec la Ténèbre du corps terrestre. Elle retourne, ressuscite à son monde, après avoir achevé sa croissance, comme il appartient à une lumière de grandir, comme pourrait croître un corps qui ne serait fait que de lumière.

Ce phénomène de croissance d'un être de lumière, les *Ishrâ-qiyân* lui vouent une observation attentive (cf. liv. II, chap. v, le sens des phases de la Lune dans le « récit de l'Archange empourpré »). Chaque fois que la Lumière rencontre une chose opaque qu'elle ne peut traverser, transpasser, et qu'une ombre (l'ombre de cette chose) est projetée, cette lumière régresse, revient sur elle-même comme renvoyée par un miroir, et sa luminescence s'accroît d'autant par le réfléchissement. De même, cette lumière vivante que l'on appelle esprit, âme pensante, reçoit elle aussi, le réfléchissement de la lumière qu'elle projette, et elle augmente d'autant. Certes, c'est bien sa propre lumière qui lui revient, qu'elle perçoit, et que lui réfléchit l'écran (le corps, le *barzakh*) qui l'intercepta. Ce sont bien ses propres connaissances, sa propre Image qu'elle projette sur les choses, et qui lui font retour. Mais il faut qu'elle les projette ainsi, afin qu'elle puisse se voir dans un miroir qui, la révélant à elle-même, l'accroît de la lumière qu'il en reçoit et qu'il lui réfléchit. Et pour cela il lui fallait descendre dans les ténèbres. Dans sa préexistence, elle n'était capable que d'une connaissance globale, celle des universaux métaphysiques. Conjointe au corps, elle est devenue capable de cerner toutes les réalités concrètes individuelles; les cerner, les comprendre, c'est prendre conscience qu'elle les implique, qu'elles sont en elle-même, et c'est de cette façon qu'est atteinte l'épiphanie totale des êtres. Lorsqu'elle atteint à cette perfection, aucun être, ni du monde d'en-haut, ni du monde d'en-bas, n'est plus absent de cet être-de-lumière. L'Heure imminente dont l'éclatement de la Lune est le signe, c'est « le jour où tous les secrets seront dévoilés », comme le dit un autre verset (86 : 9), mais par un dévoilement dont le sens est indiqué par ce vers du poète persan que cite à l'appui notre

Sâ'inoddîn : « Tout ce qui fut, tout ce qui est, tout ce qui sera, comprends-le : c'est en toi-même que tout cela existe ⁶⁸. »

A ce degré l'intériorisation est parfaite : avenir et passé ne sont plus des quantités de temps dispersées dans l'extension du temps continu « des horizons », mais sont cohérés en l'intensité du « temps de l'âme ». Ce degré où la chaîne des êtres atteint sa limite et sa perfection, est le degré du *sceau* final : *état* épiphanique et *fonction* épiphanique ⁶⁹ atteignent leur plénitude. L'éclatement de la Lune est le signe de l'atteinte au degré du *Sceau*. Mais ce sceau final, qui est-il ? Historiquement, dans le « temps des horizons », le Prophète, certes. Mais le sens ésotérique du verset s'accomplit, selon les *Ishrâqîyûn*, dans la personne de *chaque* spirituel qui atteint à ce degré. Que l'expérience du Prophète ait été le prototype de l'expérience du mystique, c'est à la fois la présupposition et l'œuvre de cette herméneutique qui est une intériorisation radicale. Semnânî, on le verra, l'a poussée à l'extrême limite. Par cette intériorisation, la sagesse philosophique se transmue expérimentalement en philosophie prophétique ; corollairement, c'est la religion de l'Islam qui est transmuée en un pur Islam spirituel, dont la philosophie serait cette philosophie prophétique conduisant à l'individualisation transcendante par la conjonction avec l'Ange de la suprême Révélation, — l'Heure imminente. Pourquoi faut-il que la page audacieuse qui confère à chaque spirituel la qualité de « Sceau de la Prophétie », manque dans notre manuscrit de l'opuscule de Sâ'inoddîn ? C'est elle que nous retrouverons plus loin, pour conclure, dans le contexte du *Dabestân*.

6. - Les soufis

Trois autres modes d'intériorisation nous sont encore proposés par Sâ'inoddîn, en rapport avec trois familles d'esprits que leurs affinités caractérisent peut-être encore mieux que leurs différences. C'est intentionnellement que nous venons de parler de « modes d'intériorisation », plutôt que de profondeurs nouvelles. L'intériorisation du verset qorânique chez les *Ishrâqîyûn* marque déjà une profondeur d'intériorisation telle, qu'il semblerait difficile de la dépasser. En fait il s'agit plutôt désormais de variations dans les traits des figures qui transparaissent à une

68. En persan : *Ân-tche û bûd o hast o khwâhad bûd, jomla dar khwâshtan be-yâb ke hast.*

69. Noter les correspondances de lexique : arabe *sohûr* (état épiphanique) et persan *paydâ'î*, *howaydâ shudan* ; arabe *ishâr* (fonction épiphanique, révé-lante) et persan *paydâkumendagi*, *howaydâ gardânidan*.

profondeur d'intériorité comparable. Parce que ces familles d'esprits sont en affinité, les figures qui s'imposent à la conscience des uns et des autres, sont homologables. Aux deux demeures spirituelles où nous venons de stationner, celle des néoplatoniciens péripatétisants et celle des *Ishrâqîyân*, théosophes de la Lumière, il était normal que dominât la figure de l'Intelligence active, identifiée avec Gabriel, l'ange de la Révélation, lui-même identique avec l'Ange-archétype de l'humanité chez les *Ishrâqîyân*. En ne perdant pas de vue cette identité de l'ange Gabriel et de l'*Anthropos* céleste (identité que l'on retrouve chez les Mandéens et chez les *Ahl-e Haqq*), il est possible d'homologuer la figure qui transparaît à l'horizon de la transconscience chez les trois autres groupes spirituels dont Sâ'inoddîn va maintenant examiner la position caractéristique en présence du même verset qorânique.

Le groupe qui est le sixième dans cette typologie d'ensemble tentée par notre auteur, est celui des soufis. Ils ne sont plus diversifiés, comme ils l'étaient chez notre anonyme, en pieux ascètes, soufis en général, et fidèles d'amour. Les soufis dont il s'agit ici ont une haute culture théosophique, ils sont imprégnés aussi bien de la spiritualité de Sohrawardî que de celle d'Ibn 'Arabî. Deux attributs les qualifient : ce sont des *Mohaqqiqân*, terme qui indique une double *vérification personnelle* à la fois spéculative et expérimentale. Ce sont « ceux qui ont compris » au sens propre du mot, correspondant à l'acception technique où nous prenons ici le mot *herméneutique* : un acte de « comprendre » qui est acte de prendre conscience du fait *que* l'on « implique » et de *ce que* l'on implique. Ce sont par conséquent aussi des « spéculatifs » au sens propre, c'est-à-dire au sens où le *spéculatif* prend conscience qu'il est lui-même le *speculum*, le miroir où il voit toutes choses, et que l'Image apparaissant dans ce miroir est celle de sa propre représentation des choses. C'est pourquoi l'acte de Comprendre est solidaire d'une réalisation personnelle. D'où la seconde qualification de nos soufis : ce sont des *Ahl-e shohûd*, des témoins oculaires, des initiés admis à la contemplation du mystère. On traduit peut-être au mieux ce terme en empruntant un mot grec à l'ancienne langue des mystères : ce sont des *époptes*. D'autre part, on vient de le rappeler, la théosophie de la Lumière, telle qu'en Iran elle est professée en commun par les *Ishrâqîyân* de Sohrawardî et par les disciples d'Ibn 'Arabî, domine toute la mystique spéculative depuis le XIII^e siècle. Entre les soufis dont il est question maintenant et les théosophes de la Lumière nommés précédemment, il y a plusieurs thèmes fondamentaux communs, si bien que la transition des uns aux autres est à peine sensible.

Nous retrouverons ici l'idée d'épiphanie sous son double aspect : d'une part l'*état* de l'être en tant que Lumière (arabe *zohûr*, persan *paydâ'î*), et d'autre part la *fonction* épiphanique (arabe *izhâr*, persan *paydâkunendagi*) que la Lumière assume en raison de son être même. La nature de la Lumière est d'éclairer dès l'instant où elle est; elle ne commence pas par exister, pour ensuite se mettre à éclairer. Il y a du révélé, du « phénomène » (*zâhir*), dès qu'existe ce dont le propre est de révéler, de faire se montrer quelque chose. Mais ce qui est envisagé ici, ce n'est plus le destin épiphanique de l'âme comme Lumière individuelle, le drame nécessaire de sa descente dans les ténèbres et de sa rédemption, mais le fait de la théophanie en général, dans la mesure où cette théophanie est liée à la Forme humaine; c'est en quelque sorte le prologue du drame médité par les *Ishrâqîyûn*.

Dès lors voici l'aspect sous lequel l'idée de théophanie résout l'énigme du verset qorânique pris par notre auteur comme thème de son opuscule. En prélude, une brève allusion à un *hadîth* familier à toute la théosophie islamique, et qui est notamment un thème fondamental de celle d'Ibn 'Arabî : « J'étais un Trésor caché, j'ai aimé à être connu; alors j'ai créé les créatures afin d'être connu. » Tout le soufisme spéculatif, nous rappelle Sâ'inoddîn, est fondé sur cette idée que les « descentes » (*tanazzolât*) de la Source primordiale de l'être (*asl-e wojûd*), depuis les degrés du Plérôme jusqu'aux créatures en devenir, son émergence en formes d'une multiplicité infinie, tout cela a pour fin la révélation et manifestation de soi-même⁷⁰. Deux degrés correspondent à un double aspect de cette épiphanie. Un premier aspect, c'est l'*état* qui en résulte (*martaba-ye zohûr o paydâ'î*), le degré de révélation tel que tout le possible passe à l'état manifesté. La plénitude de cette théophanie, c'est la « forme humaine » que les soufis désignent sous le symbole personnel d'Adam pour exprimer en fait, à leur tour, l'idée gnostique de l'*Anthropos* céleste. Parfaite est cette essence, parce qu'elle totalise tous les degrés des êtres; elle en est la récapitulation, parce que tout l'être accède en elle et par elle au rang d'une forme ayant conscience de soi.

Sous un second aspect qui est le second degré de sa perfection, cette épiphanie est considérée non plus comme l'*état* résultant de la Volonté théophanique, mais comme *fonction active* inhérente à cet état, tel que cet état révélé *révèle* précisément ce

70. Sur l'idée de ces « descentes » (*tanazzolât*) et la hiérarchie des plans ou « Présences » ou « Dignités » (*Hazarât*) de l'être, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 262-263, n. 233-234.

qui s'y révèle. Sous cet aspect le patient devient l'agent, le *révélé* est le *révélant*, mais action et passion sont simultanées et réciproques. Par sa volonté théophanique, la divinité révèle la forme humaine en s'y révélant; simultanément, c'est cette forme humaine qui révèle la divinité, en étant révélée par elle. La théophanie parfaite est « anthropomorphose » divine; c'est la forme humaine qui assume la fonction théophanique par excellence et qui, en étant le support des Attributs, écarte de la divinité en son essence tout « anthropomorphisme ». Or, le *sceau* (*khâtîm*), dans la terminologie spéculative du soufisme, désigne la personne que son état de perfection humaine investit, à un titre éminent, de cette fonction théophanique. Cette investiture, c'est la transposition, l'éclatement du sens ésotérique qui était caché sous cette forme parfaite, c'est-à-dire la transposition par elle de la *Forma Dei*, non pas qu'elle incarne celle-ci, au sens technique du mot « incarnation » dans le christianisme, mais elle la porte en elle comme un miroir porte en lui une image (on perçoit dans tout cela le décalage d'une imâmologie qui ne dit plus son nom). Comme dans le symbolisme des *Ishrâqîyûn*, la Lune est ici le symbole de cette forme parfaite, et l'éclatement de la Lune auquel fait allusion le verset qorânique, c'est l'Heure théophanique, c'est-à-dire la manifestation de la divinité dans le miroir de cette forme, la théomorphose de la forme humaine. La méditation de l'*épopte* la contemple directement, sans avoir à construire de raisonnement ni de dialectique.

Du même coup, la cohérence entre les deux éléments du verset qorânique apparaît ici dans un éclair. Chaque chose, chaque être, retourne à son origine. Pour la forme humaine, le retour à son origine (l'Heure imminente, la Résurrection), c'est l'instant où elle assume la plénitude de sa fonction théophanique, lorsqu'elle est devenue pur miroir sans ternissure et que la *Forma Dei* se manifeste en elle comme une image dans un miroir. Or, l'Homme Parfait, celui en qui et par qui tout ce qui était à l'état virtuel est passé à l'état manifesté, celui qui accomplit ainsi comme microcosme l'office d'une autorévélation divine, c'est selon les soufis auxquels réfère Sâ'inoddîn, le spirituel qu'ils désignent par le terme de *nabî*, prophète. (Nous verrons en effet, chez Semnânî, à quel degré d'intériorisation correspond la naissance à l'état intérieur de *nabî*). Déjà chez les philosophes avicenniens et les théosophes *ishraqîyûn*, le philosophe est ordonné par vocation à une « philosophie prophétique », qui l'associe à l'expérience et à la vocation du prophète. De même ici, le mystique soufi est ordonné à l'archétype du *nabî*.

Dès lors, les oppositions dont nos catégories rationnelles nous ont imposé l'habitude, perdent leur efficacité : la philosophie

est elle-même prophétique, l'expérience mystique est un état prophétique, et réciproquement. Toute la spiritualité est centrée sur la figure du *nabî* (de même que la spiritualité chrétienne est centrée sur la christologie), et dès lors aussi c'est l'idée du *Sceau* qui passe elle-même par le phénomène mystérieux auquel fait allusion le verset qorânique; de la personne de celui qui fut sur terre le « Sceau des prophètes », la qualification est transférée à chaque spirituel qui à son tour accède à l'état de *nabî*, puisque l'état et la vocation de *nabî* désignent la personne à qui et par qui se manifeste la *Forma Dei*. Nous verrons bientôt que telle est la pensée profonde des *Ishraqiyyûn*, et dans cette conception qu'ils partagent avec les soufis que Sâ'inoddîn a en vue, les uns et les autres traduisent en fait leur idée d'une continuation du charisme prophétique.

Mais alors nous nous trouvons de nouveau en présence de la grave question déjà rencontrée : quelles sont les présuppositions tacites des uns et des autres ? Récapitulons. On vient de lire que pour les *Ishraqiyyûn* comme pour ceux des soufis auxquels pense Sâ'inoddîn, chaque spirituel réalise sa perfection intérieure plénière en accédant à son tour à l'état de *nabî*. Ainsi se caractérise une spiritualité pour laquelle l'état de *nabî* demeure l'archétype à réaliser. C'est d'un extrême intérêt, mais cela ne va pas sans nécessiter certaines précisions. Tout d'abord il ne peut s'agir de répéter le cas du prophète-législateur ni du prophète-envoyé; l'exemplarité ne peut s'entendre que de l'état de simple *nabî*. Or, on ne peut faire état de cette différenciation sans se référer *eo ipso* aux catégories instaurées par la prophétologie shî'ite (cf. liv. I, chap. VI). En outre, celle-ci nous a appris également que postérieurement à celui qui fut le « Sceau des prophètes » au sens absolu, on ne peut plus employer le mot *nabî*, mais qu'en revanche le mot *walî* (ami ou aimé de Dieu) en usage pour la période post-mohammadienne, correspond, quant aux états intérieurs vécus, à ce que désignait le terme simple de *nabî* pour toute la période prémohammadienne. S'il nous est dit que l'expérience du mystique a pour prototype celle du prophète, cela ne peut, en tout état de cause, se rapporter à la mission du prophète-législateur de l'Envoyé investi de la *nobowwat al-tashrî'* ; cela ne peut se rapporter qu'à ce qui, chez le prophète-envoyé, est la source de sa propre qualité de prophète (*nobowwat*) et de sa mission prophétique *ad extra*, à savoir sa *walâyat*.

Alors serions-nous ici typiquement, avec ceux des soufis que décrit Sâ'inoddîn, devant le cas paradoxal dénoncé par Haydar Âmolî, à savoir le cas du soufisme oublieux de ses origines, un soufisme où l'idée de l'imâmologie shî'ite se trouve comme

« escamotée », alors qu'elle est présupposée par l'idée même d'un charisme prophétique *sui generis*, se perpétuant après la venue du dernier prophète et la clôture du cycle de la prophétie ? Ou bien serait-ce un cas de *taqiyyeh* (discretion ésotérique), effaçant à dessein toutes traces d'un shî'isme avoué ? A ces questions Sâ'inoddîn donnera au moins l'élément d'une réponse dans son paragraphe final, où il situe les écoles spirituelles qu'il vient de décrire, par rapport au shî'isme : toutes n'ont été encore par rapport à celui-ci que l'Heure imminente, ou mieux dit, n'ont fait que marquer l'imminence de l'Heure. L'« éclatement de la Lune » ne se produit, c'est-à-dire que l'on n'en perçoit le sens spirituel, qu'à la condition de s'instruire auprès des « Piliers de la Maison du prophète », ce qui réfère à la lignée des Douze Imâms.

Malheureusement ce paragraphe final est bref et allusif à dessein (cf. *infra* § 8). Mais peut-être qu'en analysant les pages apparemment tombées du texte de Sâ'inoddîn et que nous avons retrouvées dans le *Dabestân*, celles concernant les avicenniens et les *Ishrâqiyyûn*, et qu'en les confrontant avec ce que nous connaissons par ailleurs de la spiritualité shî'ite fondée sur la *walâyat* — ce que nous avons appelé son « imâmocentrisme », — peut-être nous sera-t-il possible en effet de situer par rapport au shî'isme comme « septième degré » les degrés ésotériques qui le précèdent, et de comprendre avec Sâ'inoddîn comment tous ces degrés ne sont encore que « l'imminence de l'Heure ». Alors les traits esquissés dans la typologie religieuse de Sâ'inoddîn Torkeh se trouveront précisés au mieux pour notre compréhension de la spiritualité de l'Islam iranien dans son ensemble. Mais auparavant l'auteur va fixer les traits d'un autre groupe spirituel, marquant le dernier échelon précédant cette imâmologie shî'ite qui est à la fois la source de tous les sens cachés et le sommet auquel ils culminent.

7. - Les Horoufis

Ce mot désigne les adeptes et pratiquants de la « science des lettres » (*'ilm-e horûf*) ⁷¹. lesquels ne font pour leur part que prolonger une tradition remontant en Islam aux origines du shî'isme ismaélien (VIII^e siècle). Quant à la technique de leur science, elle s'accorde jusque dans le détail avec celle pratiquée

71. Sa'inoddîn les désigne comme *arbâb-e 'ilm-e horûf-e qorâni*, ceux qui lisent comme des symboles ou des idéogrammes les lettres mystérieuses placées en tête de certaines sourates du Qorân, « sigles de classes de concepts épelés au Prophète en rêve » (L. Massignon), cf. notre *Avicenna...* pp. 320 ss.

par les Kabbalistes, étant bien entendu qu'elle n'est qu'une partie de l'immense tradition spirituelle désignée sous le nom de Kabbale⁷². Il s'agit d'une science qui en exerçant l'adepte à considérer chaque lettre comme un symbole ou un idéogramme chiffrant une valeur, rend possible une perception intuitive directe qui n'a plus à demander le secours d'aucune dialectique mentale. Elle est donc ordonnée, elle aussi, au modèle prophétique. Sâ'inoddîn nous le dit : « Leur contemplation procède des mêmes formes que celles qui sont descendues sur les prophètes. »

Quant à la secte tardive qui porte en Iran ce nom et dont la science des lettres est la caractéristique fondamentale, elle doit son origine à un personnage au destin tragique, Fazlollah, un Iranien du Nord, originaire d'Astarâbâd, martyrisé en 796 h./1393-94, sur l'ordre de Mîrânshâh, un des fils de Tamerlan⁷³. L'éclosion de la doctrine et cette mort tragique représentent une des phases importantes de l'histoire du shî'isme iranien.

Bien entendu, l'herméneutique du verset de la fission de la Lune par nos Kabbalistes shî'ites présuppose toute leur métaphysique, car cette métaphysique porte toute son attention sur

72. Sur les fondements de cette technique, cf. Gershom Scholem, *Die Bedeutung der Thora in der jüdischen Mystik* (Diogenes, 14/15, 1957), et sur la mise en œuvre en détail, C. D. Ginsburg, *The Kabbalah*, reprinted 1956, pp. 131 ss. Ne pas oublier ici que c'est dans la Gnose grecque d'Asie que nous rencontrons les premiers essais systématiques sur les valeurs symboliques des lettres de l'alphabet, et que dès le VIII^e siècle le gnostique shî'ite Moghlra (ob. 737, à Kûfa) traitait des « vingt-huit lettres arabes, issues de la chute du Nom suprême de Dieu sur sa Couronne » (cf. notre *Avicenne...* vol. I, p. 321). Pour l'herméneutique horoufie, cf. Clément Huart, *Textes persans relatifs à la secte des Houroufis* (Gibb Memorial Series, IX), London 1909, pp. 284 ss., sur *abjad-e hisâbî* (= *gematria*, procédé consistant à réduire chaque lettre d'un mot à sa valeur numérique, et à expliquer le mot par un autre mot de même valeur). Il y a un calcul simple ou abrégé (*hisâb jomlî*) : considérer chaque lettre d'un mot comme une unité arithmétique et additionner; et un calcul analytique (*hisâb tafsilî*) : décomposer chaque mot en ses lettres, récrire orthographiquement le son de chacune de celles-ci, compter chaque lettre pour une unité, éliminer les répétitions, additionner (Marcos le Gnostique procédait déjà exactement ainsi). On ne peut suivre en détail ici la concordance des règles suivies par l'herméneutique kabbaliste et par celle des Ismaéliens et des Houroufis, mais il vaudrait la peine d'en entreprendre l'étude.

73. Cf. Huart, *op. cit.*, pp. 219 ss. Tandis que l'édition des textes par Huart reste extrêmement précieuse, l'on doit faire d'expresses réserves sur « l'Étude sur la religion des Houroufis par le D^r Riza Tevfîq », contenue dans la partie française de l'ouvrage; le ton persifleur fréquemment adopté par l'auteur de cette étude est d'autant plus pénible que ce persiflage retombe en fait non pas sur les doctrines, mais sur la platitude à laquelle les réduit leur fâcheux interprète par une méprise fondamentale. — Voir la sérieuse étude récente de Hellmut Ritter, *Die Anfänge der Hurûfîsekte* (Oriens 7/1, 1954).

le phénomène qui sollicite par excellence une herméneutique consciente de sa tâche. Elle ne se soucie pas de dialectique conceptuelle; elle est essentiellement une herméneutique du Verbe : du Verbe proféré, c'est-à-dire de l'incantation sonore, et du Verbe fixé ou plus exactement symbolisé dans l'écriture. D'où l'esquisse d'une ontologie de l'écriture, tendant à percevoir intuitivement dans les dessins de l'écriture autant d'idéogrammes, parce qu'en général tous les traits du dessin ont aussi bien une valeur d'idéogramme. Sâ'inoddîn, mort lui-même quelque trente-cinq ans après la mort du fondateur, possède une connaissance de première main de la doctrine; il en donne une esquisse que l'on résume simplement ici en appuyant sur certains traits.

L'être présente des degrés multiples, à savoir *des êtres* qui se différencient les uns des autres par leur capacité d'être, leur réceptivité à l'égard de l'être. En raison de cette différence de capacité, il convient de distinguer d'une part, les êtres qui, pouvant subsister par eux-mêmes, sont pourvus d'une existence autonome : ce sont les Esprits, aux différents degrés de leur hiérarchie, aussi bien que les corps, ceux de nature céleste ou subtile et les corps matériels. D'autre part, il y a des êtres qui n'ont pas de subsistance autonome par eux-mêmes, mais qui n'existent que par un autre, c'est-à-dire par le sujet dont ils sont l'état ou l'opération; tels sont, par exemple, les actes, les événements, les paroles. Or aux sources mêmes (*ommohât*) des degrés de l'être, il en est un privilégié, celui du Verbe (*Kalâm*). En effet, tout ce qui peut exister dans les mondes divins ou dans les mondes en devenir, mieux encore : tout ce qui n'a pu accéder à l'être dans un de ces mondes, celui des universaux ou celui des individuations concrètes, tout cela peut devenir existant à ce degré privilégié qui est le Verbe. Il y a plus. Parmi les vertus propres à ce degré il y a celle-ci : c'est là, dans le *Verbe*, que les sens et significations de tous les existants et de tous les possibles se manifestent; idées, doctrines et théories, réalités de tout ordre, ne sont manifestées, n'accèdent à la Lumière, au rang de « phénomènes » ayant un sens, qu'en accédant à ce degré du Verbe. Cependant, ce Verbe n'est pas un degré d'être autonome, subsistant en soi : la plénitude épiphanique qu'il confère aux choses en les « proférant », il l'emprunte au sujet qui le profère (le *motakallim*); il tient son être de l'être de ce sujet.

Cette rapide esquisse de Sâ'inoddîn fait parfaitement saisir le motif qui domine la pensée de nos kabbalistes en Islam. Leur herméneutique, la tâche d'effectuer le passage de l'exotérique à l'ésotérique, est étymologiquement et authentiquement pour eux une *onto-logie*, en ce sens que l'*être*, en son fond le plus intime, est pour eux un Verbe, un *Logos*. C'est ce qu'ils expri-

ment en disant, par exemple, que la sonorité, le *phénomène du son*, n'a pas sa source à l'extérieur des objets entrechoqués, mais émane de l'intérieur, de l'« *ésotérique* » de ces objets ⁷⁴. L'exotérique et l'ésotérique qui conditionnent le phénomène de l'herméneutique dont nous nous préoccupons ici, sont aussi bien le statut de tous les êtres et de toutes les choses. L'ésotérique (*bâtin*), l'intérieur et le caché, l'invisible et l'inaudible, le non perceptible par les sens, c'est l'essence absolue (*dhât motlaq*) de chaque être, son énergie prééternelle, son Roi éternel et immuable, son Verbe constitutif. Mais ni les êtres ni les choses ne font entendre le son de ce Verbe que s'il se produit un *entrechoc*; jusque-là cette sonorité reste virtuelle en eux, enfouie dans leur ésotérique. Tant que les deux choses ne s'entrechoquent pas, le Verbe divin (*Kalâm-e Haqq*) reste englouti, enseveli en elles. La nature profonde et secrète d'un être est donc pressentie comme l'incantation sonore qui l'évoque à l'être, et dont le secret ne peut se manifester que par ce choc; aussi cette *sonorité* est-elle la manifestation de son fond intime, son taux propre de vibration.

Connaître un être, c'est discerner sous sa manifestation (*zâhir*), le secret (*bâtin*) du Verbe divin qui le proféra et qu'il profère, et qui en fait ne subsiste pas autonome en dehors de son être, puisqu'il est son être même. Le Verbe n'est manifesté que par la manifestation du sujet qui le profère, de même que la lumière de la Lune n'est pas autre chose qu'une épiphanie de la lumière du Soleil. C'est en quelque sorte le Soleil qui « profère » cette lumière, sinon la Lune elle-même resterait dans la ténèbre du non-être, et c'est pourquoi, remarque Sâ'inoddîn, elle sera un symbole du degré d'être envisagé ici. Et déjà s'annonce le sens mystique qui sera perçu dans le verset qorânique référant à l'éclatement de la Lune : éclat du Verbe, — incantation sonore triomphale.

Malheureusement le phénomène sonore est lui-même instable et de courte durée. Mais il peut revêtir une forme plus consistante et plus persistante que sa vibration momentanée, une forme privilégiée elle aussi, parce que les effets, les vestiges et les lois de l'être y sont beaucoup mieux révélés que dans toutes les autres formes. Cette forme, c'est le dessin tracé par l'écriture, si bien que, si d'une part le Verbe n'a d'existence que par le sujet qui le profère, d'autre part ce mode d'existence subtile et fragile qui est l'« existence sonore », cette vibration provoquée par le choc sous lequel les êtres livrent l'incantation secrète de

74. Cf. le passage du *Haqiqat-Nâmeh* cit. in Huart *ibid.*, p. 242 (la trad. de Riza Tevfîq devrait bien entendu être soumise à révision).

leur être, trouve en revanche existence durable et stable, toujours prête aux incantations de l'éveil, dans le dessin de l'écriture.

D'où l'importance primordiale du phénomène de l'écriture, sa coextension au phénomène du Verbe; l'ésotérique étant le Verbe secret d'un être, l'exotérique de chaque être (sa physiologie) devient une écriture qui a un secret, un « chiffre »; elle est un idéogramme. Tel est par excellence le visage humain comme idéogramme ou hiérogamme de la beauté divine invisible. L'Être divin est le Verbe immanent à tous les êtres; l'idée de la Création chez les Horoufis ne comporte pas plus que chez Ibn 'Arabî, l'idée d'un être extradivin qui se surajouterait à l'Être divin créateur. Ce Verbe éternel s'actualise en se déterminant, en se particularisant, c'est-à-dire en donnant naissance aux lettres de l'écriture : les vingt-huit lettres de l'alphabet arabe (ou les vingt-neuf, en comptant le *lâm-alef*), celles avec lesquelles est écrit le Qorân et qui constituent le « Verbe mohammedién » (*Kalima mohammadiya*), ou les trente-deux lettres de l'alphabet persan qui constituent le « Verbe adamique » (*Kalima adamîya*). Le concept des lettres joue ici un rôle analogue à celui des archétypes latents des êtres, leurs heccéités éternelles (*a'yân thâbita*) chez Ibn 'Arabî. Tout ce que nous pouvons imaginer ou concevoir, ce sont les vingt-huit ou les trente-deux lettres qui correspondent à autant d'attributs divins, tandis que la sonorité, le Verbe sonore dont elles sont le chiffre et qui est proféré grâce à elles, c'est l'Essence divine, laquelle n'est ni substance ni accident, mais se révèle dans cette incantation sonore (il y a là une remarquable esquisse de phénoménologie musicale). D'où l'extrême complexité, le détail des règles minutieuses, des différents modes de lecture de ces lettres (calcul numérique simple ou calcul analytique des lettres d'un mot, règles de permutation, etc.⁷⁵), toute technique connue dans la Kabbale et qui, chez les Horoufis, ne fait que prolonger la technique pratiquée par les Ismaéliens. Une telle technique permet de saisir intuitivement, comme l'observe Sâ'inoddîn, les Formes mêmes qui sont descendues sur les prophètes depuis le Ciel sacrosaint, sans avoir à opérer de constructions logiques ni devoir passer par la dialectique conceptuelle des philosophes.

Universel donc comme le phénomène du Verbe est le phénomène de l'écriture dont le dessin ne fait que stabiliser, en le chiffrant, l'incantation sonore. S'il est possible d'entendre le Verbe secret de chaque être, et d'entendre chaque être comme un Verbe, il doit être possible aussi de déchiffrer son exotérique comme un idéogramme, comme le chiffre de son Verbe propre.

75. Cf. *supra* p. 254, n. 72.

L'herméneutique horoufie comme ontologie de l'être qui est Verbe, postule donc également une science de la physionomie des êtres, par excellence la « physiognomonie humaine ». Les auteurs horoufis parlent de l'être humain comme d'un « Qorân sous forme humaine »; comme microcosme, il est même l'archétype du Livre saint, la « mère du Livre » (*omm al-Kitâb*). Le visage humain peut se lire comme un Qorân; les règles de l'herméneutique spirituelle, le *ta'wîl*, lui sont applicables. Alors la beauté d'un visage humain parfait révèle ainsi le secret de la théophanie, et cette religion de la beauté humaine, du beau visage, déjà professée dans le soufisme iranien antérieur au horoufisme, atteindra chez celui-ci à un culte extatique de la beauté (cf. *supra* liv. III, le soufisme de Rûzbehân). Ce que l'adepte initié à son mystère éprouve devant la beauté, n'a rien à voir avec un sentiment frivole, possessif, profane. C'est un sentiment de l'ordre « numineux », sacré, d'exaltation et de désespoir à la fois, de jubilation et de terreur peut-être, car pour atteindre ce qu'elle révèle il faudrait passer de « l'autre côté du miroir ».

Les homologations sont poussées très loin, plus ou moins artificiellement parfois, ce qui importe étant le résultat dont s'enchantent ces mystiques. Ainsi, la sourate qui ouvre le Qorân (la *fâtiha*) a sept versets, sept *âyât*, étymologiquement « sept signes ». Il y a également sur le visage humain sept lignes ou « sept signes » qui permettent d'homologuer les traits et le sens de sa beauté au sens de la Révélation, de contempler le visage d'un être de beauté comme visage de Dieu. Ces sept lignes sont les quatre lignes des cils, les deux lignes des sourcils et la ligne que dessine la chevelure. Ce sont les lignes maternelles » (*khotûl omniya*) ou « lignes d'Ève », par opposition aux « lignes paternelles » qui n'apparaissent chez l'homme qu'après la virilité (lignes d'implantation de la barbe). Les lignes féminines sont donc les plus essentielles, puisqu'elles apparaissent chez tout être humain, chez la femme et chez l'homme avant qu'il ne soit adulte. Aussi est-ce sous ces traits, les lignes féminines, les sept inscriptions divines, que Dieu manifesta son visage au Prophète en une vision indéfiniment méditée chez les soufis ⁷⁶.

La beauté du visage, le transport dans lequel elle jette son contemplateur, ce fut pour nos mystiques la manifestation suprême de la divinité en ce monde; c'est en ce sens qu'ils ont parlé du « paradis du visage » (*jannat-e didâr*). Un poème persan

76. Sur les lignes ou « inscriptions maternelles » du visage, cf. Huart *ibid.*, p. 289; quant au *hadîth* du Prophète (« J'ai vu mon Seigneur, la nuit du *Mî'râj*, sous la forme d'un bel adolescent imberbe »), cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 203 ss. (le *hadîth* de la vision).

de 'Alî al-A'lâ, dont l'inspiration rejoint celle de Rûzbehân, va jusqu'à dire : « A la vue des beaux visages, pourquoi es-tu frappé de stupeur, d'ivresse, et de démente ? Si elles ne sont pas elles-mêmes la forme visible de la divinité... pourquoi te laisses-tu mourir aux pieds des beautés que tu adores ? »⁷⁷.

La beauté est le secret de la volonté théophanique : Dieu voulant se révéler aux humains. Et ce qu'il leur révèle, la forme sous laquelle ils le peuvent pressentir, c'est la beauté humaine comme *Forma Dei* (*sûrat al-Haqq*). De prophète en prophète, à travers les cent vingt-quatre mille *Nabis* dont parle la tradition, jusqu'à l'infortuné Fazlollah, — rejetée, honnie, lapidée, crucifiée, cette même *Forme* cherche à dévoiler aux hommes son mystère. Abraham avait cherché les « signes » de la divinité dans les astres, jusqu'à ce qu'il les trouvât sur son propre visage ; il lut « son propre Livre » ; alors, brisant toutes les idoles, il se prosterna devant l'Essence absolue. Ainsi en fut-il dans le cas de Moïse, dans le cas de Mohammad⁷⁸. En bref, il y a un « Qorân silencieux » (*Qorân sâmî*) et un « Qorân parlant » (*Qorân nâtiq*) ; celui-ci c'est le visage humain, le Verbe manifesté. La lecture du vrai Qorân, le déchiffrement intégral de son sens caché, c'est comprendre les « sept signes » essentiels révélés par le visage humano-divin. Que l'on y prenne garde : le « Silencieux » est la désignation technique de l'Imâm en gnose shî'ite, par contraste complémentaire avec l'Énonciateur (*Nâtiq*, le « Parlant »), le prophète. Comme théophanie, la beauté est investie d'une fonction prophétique ; le sens caché auquel elle réfère comme tout Verbe proféré, est donc ici l'Imâm invisible, à l'état d'humanité céleste⁷⁹.

Cette brève esquisse en rappel du système des Horoufis, peut nous suffire pour insérer à sa place, dans les familles spirituelles qui leur sont apparentées, leur exégèse qorânique du

77. Huart, *op. cit.*, p. 266.

78. Pour l'exégèse horoufie du cas d'Abraham, du cas de Moïse et du cas de Mohammad, cf. *ibid.* pp. 263-268 ; à comparer avec celle de Rûzbehân dans son *Jasmin*.

79. Sur la distinction fondamentale dans le shî'isme ismaélien entre l'Énonciateur, le Parlant ou le Prophète (*Nâtiq*), et le Silencieux ou l'Imâm (*Sâmî*), cf. nos deux études : *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân* (Eranos-Jahrbuch XVIII, 1950) pp. 67 ss., *Gnose ismaélienne* (*ibid.*, XXIII, 1955), pp. 195 ss., et notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. *Nâtiq*. Observer encore que dans la grande vision du prologue des *Fotûhât* d'Ibn 'Arabî, le Jouvenceau de l'apparition mystique est désigné comme *Nâtiq-Sâmî*, le Parlant-Silencieux (cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, p. 208). — Ici même, l'Imâm étant le Silencieux, il y a identification mentale entre l'idée de l'Imâm et la beauté humaine parfaite ; l'Imâm est le sens caché de la Beauté comme « Qorân parlant », ou comme Imâm « parlant » par son silence même.

verset de l'éclatement de la Lune, leur intériorisation du sens. Pour eux également, il ne s'agit évidemment pas d'un phénomène s'accomplissant dans les cieux visibles de l'astronomie. Le sens spirituel émerge ici à un double plan : visuel et sonore. Il y a ce que symbolise la Lune, lorsque, laissée à elle-même, elle reste enténébrée; la lumière du Soleil se lève en elle, la porte graduellement à l'état d'incandescence; se mirant elle-même en elle-même, il arrivera qu'elle s'écrie : « C'est moi le Soleil ». Mais ce que symbolise la Lune enténébrée, c'est aussi bien le silence initial de la ligne d'écriture, l'idéogramme indéchiffré. De ce silence est proféré le Verbe, et voici qu'« éclate » le sens originel primordial qui est l'être caché, le sens de l'être dans le secret duquel ce Verbe restait englouti, silencieux, non encore parvenu à « se dire ». Ou encore : de par le visage de la beauté méconnue, profanée, avilie, vient à éclater le sens redoutable de cette Beauté comme manifestation divine qui fascine et qui tourmente par une nostalgie inassouvissable, — une nostalgie qui serait l'attente d'une apothéose, levant le voile devant le mystère pressenti en la lumière fugitive d'un beau visage.

Certes, *Ishraqiyyân* et soufis nous ont mis déjà sur la voie d'entendre ainsi le « signe de l'Heure imminente » : lorsque la Lumière, éclatant hors de la gangue des ténèbres, atteint à l'épiphanie parfaite et assume sa fonction épiphanique totale. Les maîtres de la « science des lettres » ne font que méditer la même doctrine : chaque chose retourne à son principe. La Forme qui ici effectue ce retour, est la Forme céleste primordiale qui préexista à la souillure et au mélange avec la Ténèbre des corps matériels. C'est le Verbe divin modalisé dans l'incantation de chaque être que lui-même profère, la Forme parfaite aux « vingt-neuf lettres » qui, de prophète en prophète, descend en sa plénitude sur le « sceau des prophètes », et qui désormais est perceptible sous les signes d'écriture du Livre, chiffre illisible et muet pour le profane et l'inconscient, — aussi bien le Livre saint aux feuillets tracés de signes, que le beau visage portant l'empreinte des mêmes inscriptions divines. Chaque fois que le sens de ces lettres et de ces signes émerge, transparait, alors résonne le Verbe à l'état pur, primordial. Le Livre (« ton propre Livre », comme pour Abraham) devient au sens vrai le « Parlant » qui révèle le Silencieux. C'est alors le signal de la résurrection et du retour, et c'est ce que signifie le verset : « L'Heure fut imminente et la Lune éclata. »

8. - Les Shî'ites

Si profondément que nous ayons pénétré maintenant le sens ésotérique de ce verset, Sâ'inoddîn nous ménage encore l'accès à un ultime degré, un septième groupe spirituel, « ceux qui possèdent force et vision (38 : 45) » : ce sont les familiers intimes de Sa Sainteté le Prophète, les héritiers de sa perfection. Si brèves que soient les allusions, elles nous permettent de situer ce sens où culminent tous les précédents et qui est, comme tel, l'œuvre propre de l'herméneutique shî'ite. L'extrême intérêt ici, est qu'en effet pour notre auteur l'interprétation shî'ite du verset récapitule tous les sens ésotériques analysés précédemment; elle est postulée par toutes, parce qu'elle en achève la vérité, si bien que l'on devra dire : la philosophie au sens vrai, la théosophie de la Lumière au sens vrai, le soufisme au sens vrai, c'est le shî'isme. Parce que l'idée fondamentale du shî'isme est l'idée de la théophanie (*zohûr, mazhar*) en la personne des saints Imâms, alors l'idée des *Ishraqiyyân*, du soufisme, des Horoufis, en est l'« Heure imminente ». Et cette idée qui leur est commune est celle d'une anthropomorphose divine au plan d'une surhumanité angélique : de Gabriel, l'Ange-archétype de l'humanité pour les *Ishraqiyyân*, jusqu'à la forme humaine dont la beauté idéale révèle la *Forma Dei*, l'idée shî'ite permanente, pressentie, comme idée de l'Imâm qui en son humanité céleste et parfaite, est le miroir (*mazhar*), la théophanie éternelle, où les humains contemplent cette Forme, et auquel réfère le Verbe du prophète⁸⁰.

De nouveau ici, comme prémisse postulée par l'exégèse du verset, il est référé au « Verbe parfait » du « Sceau de la prophétie » (*Kalâm-e kâmil-e khâtâm al-nabawwa*), ce Verbe que l'on désigne comme « Perfection de la Forme » (*Kamâl-e sîrat*), laquelle recèle et contient la plénitude du sens, de tous les sens spirituels, — et en qui est impliqué, porté à son maximum de perfection, le sens de tout ce qui fut, est et sera. Certes, de nombreux Parfaits (*Kâmilân o mohaqiqân*), nous dit Sâ'inoddîn, se sont orientés dans la bonne direction pour découvrir quel est le sens vrai du Retour (*ma'âd*). Maintes significations profondes se sont dévoilées à eux, selon leur capacité de perception mystique. Cependant la plénitude du sens, le fond de ce qu'il faut

80. Se rappeler qu'en imâmologie ismaélienne, l'Imâm est le substitut et le pôle terrestre de la X^e Intelligence, l'Adam spirituel (*Adam rūhânî*) ou Ange-Anthropos, homologue de Gabriel, Esprit-Saint et Intelligence agente, chez les *Ishraqiyyân*. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index a. v. *Dixième Intelligence*.

entendre par le « Verbe », ne leur est pas devenu complètement transparent ⁸¹. Car la clef du sens spirituel, la capacité de faire éclater le sens de par cette « Forme parfaite » (l'anthropomorphose divine dans l'Humanité céleste, archétypique, de l'Imâm), bref la gnose du parfait *ta'wil*, cela s'apprend auprès des « Piliers de la Famille prophétique » (*Asâtin-e Ahl-e Bayt*), ce qui désigne la lignée des Douze Imâms ⁸². Alors seulement le verset qorânique annonçant l'éclatement de la Lune, l'événement signifié ainsi, « montre la Voie, donne le signal, d'une manière et en un sens qu'eux-mêmes et leurs adeptes connaissent bien. Le présent opuscule ne peut en contenir davantage. S'il vient au goût mystique d'un chercheur ambition d'en savoir plus, qu'il s'informe dans les traités plus étendus. »

9. - *D'une imâmologie qui n'ose pas dire son nom*

On regrettera la discrétion de Sâ'inoddîn se contentant de renvoyer le chercheur à d'autres traités plus complets. Mais, sans outrepasser ce que l'on a tenté de fixer au cours du présent ouvrage, peut-être est-il possible de pressentir ce que découvrira le chercheur. Que veut dire en effet Sâ'inoddîn, lorsqu'il déclare que tous ces spirituels se sont orientés dans la bonne direction, mais que, malgré cela, la plénitude du sens ne leur est pas devenue transparente ? Est-ce bien ainsi qu'il en va de ceux qui reconnaissent à chaque spirituel la qualité de *nabî*, et pourquoi ? Ces questions prennent tout leur relief, si nous méditons certaines pages complémentaires de l'opuscule de Sâ'inoddîn et relatives aux *Ishrâqîyân*.

Comme nous l'annoncions ci-dessus, il s'agit de quelques pages qui sont vraisemblablement tombées du texte de Sâ'inoddîn

81. C'est pourquoi l'idée shî'ite est postulée ici à la récapitulation. Pour Sâ'inoddîn, tous les Spirituels ont reconnu globalement que c'est de cette Forme parfaite (l'Imâm comme Anthropos céleste) qu'émane la plénitude du sens spirituel. Mais ils n'ont pu l'analyser en détail, en comprendre toutes les circonstances, cela bien qu'ils aient eu information du Retour et du lieu du Retour. Par exemple, ils n'ont pu réellement comprendre les allusions de l'eschatologie : la reddition des comptes, la Balance, la comparution et typification des actes. Un théosophe iamaélien ne s'exprimerait pas autrement à l'égard des philosophes auxquels il accorde son estime, mais qui n'ont pu disposer de la clef du *ta'wil* permettant de comprendre à quoi réfèrent, en fin ultime, les allusions de l'eschatologie, par exemple cette fission de la Lune que mentionne notre verset.

82. Le texte fait en outre ici une allusion voilée au *Jafr*, livre mystérieux s'originant aux Tables de Moïse, transmis d'Imâm en Imâm depuis 'Alî ibn Abî-Tâlib, et révélant le secret des événements de toutes les époques passées et à venir; cf. *Saftna*, I, p. 165.

dans la version que nous en a transmise notre manuscrit. Ces pages manquantes, nous les retrouvons dans la vaste encyclopédie persane intitulée *Dabestân-e Madhâhib* (litt. « l'École des religions »), déjà citée ici, et qui fut composée dans l'Inde au XVII^e siècle. Là même en effet nous trouvons tout un chapitre qui commence par reprendre purement et simplement le *Mi'râj-Nameh*, opusculé en persan attribué à Avicenne et qui présente en tout cas une herméneutique avicennienne du récit de l'assomption céleste du Prophète. A la suite de ce texte avicennien, l'auteur du *Dabestân* a inséré quelques pages qui sont, à leur tour, purement et simplement, la transcription littérale de celles qui, dans l'opusculé de Sâ'inoddîn, concernent les philosophes et les *Ishrâqîyûn* (les « théosophes de la Lumière ») et que nous avons analysées ci-dessus. Enfin, au terme de ces quelques pages figurent un certain nombre d'indications qui sont absentes de notre manuscrit, et dont l'intérêt capital est de nous montrer comment les *Ishrâqîyûn* expliquent le transfert de la qualité de « Sceau de la prophétie » à tous les spirituels qui réalisent l'état de *nabî*⁸³. On se remémorera ici le sens du procès intenté à Sohrawardî par les 'olamâ d'Alep (liv. II, chap. 1).

L'extrême intérêt de l'affaire est que la prophétologie attribuée aux *Ishrâqîyûn* par l'auteur du *Dabestân*, commence par reproduire un trait caractéristique de la prophétologie ismaélienne. Pour celle-ci en effet, la prophétie et la mission prophétique commencent « dans le Ciel », dès avant la manifestation de l'univers visible, avec l'Appel (*da'wat*) que la Première Intelligence adresse à tout le plérôme⁸⁴. Ici, cet appel se répercute d'Intelligence en Intelligence, jusqu'à la Dixième, laquelle est alors le « Sceau de la prophétie » dans le plérôme. Or cette Intelligence n'est autre que l'« Intelligence agente » des philosophes avicenniens, celle-là même qu'ils identifient avec l'Esprit-Saint. Dès lors, la doctrine avicennienne de la connaissance se trouve intégrée à la philosophie prophétique. L'Intelligence agente qui illumine le philosophe n'étant autre que l'Esprit-Saint qui inspire les prophètes, l'Ange de la Connaissance étant identique à l'Ange de la Révélation, on peut parler d'une « vocation » commune au philosophe et au prophète. Dès lors aussi, on rend

83. *Dab estân-e Madhâhib*, Bombay 1267, pp. 263-264. La transition est simple. L'auteur prévient que jusque-là il a rapporté les propos d'Avicenne; maintenant voici ce qu'il connaît par un autre livre des sages théosophes. Vient alors un long développement où nous pouvons reconnaître plusieurs passages concordant littéralement avec le texte de Sâ'inoddîn, mais enrichis des indications auxquelles nous nous attachons maintenant. (Nous avons déjà signalé précédemment que l'ancienne et indigente traduction anglaise du *Dabestân* par Shea et Troyer est absolument inutilisable, liv. II, n. 500).

84. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, p. 162, n. 43.

compte de la continuité de l'inspiration et de la perpétuation de la vocation prophétique. Nous avons déjà signalé que cette identification de l'Intelligence agente avec l'Esprit-Saint n'est point une construction théorique; elle est la perception intuitive d'une entité spirituelle parfaitement réelle et qui ne peut être qu'unique. Elle n'est nullement une rationalisation de l'Esprit-Saint; l'Intelligence agente correspond non pas à notre *ratio*, mais au *Noûs* grec. Cette rationalisation a pu se produire ailleurs. Ici, c'est l'inverse qui se produit. C'est la vocation des philosophes qui est homologuée à celle des prophètes, et cela parce que, selon la conviction des penseurs de l'Islam, les philosophes, eux aussi, reçoivent leur sagesse de la « Niche aux lumières de la prophétie » (*Mishkât al-nobowwat*).

L'auteur du *Dabestân* nous rappelle donc que les penseurs qu'il a en vue, ont expliqué le terme de « Sceau de la prophétie » comme une allusion à la conjonction de l'âme prophétique avec l'Intelligence active ou agente (*'Aql fa'âl*), car quiconque (en persan *hâr ke*) parvient à se joindre à elle et à participer à ce qu'elle est elle-même dans le plérôme, devient *eo ipso* le « sceau de la prophétie ». Bien entendu, il ne peut s'agir d'un événement qui s'accomplisse dans le temps historique du monde extérieur (*zamân âfâqî*), le temps où les événements sont accomplis une fois pour toutes, le temps dans l'ordre duquel il est dit que le prophète de l'Islam fut le « Sceau de la prophétie ». Là, l'événement est irréversible; aucune « répétition » n'est concevable. Lors donc que les philosophes confèrent à tout spirituel qui se conjoint avec l'Intelligence agente, la qualification de « Sceau de la prophétie », il faut que l'événement se passe dans un autre temps, un temps qui ne comporte pas de passé clos et irréversible, mais où l'événement reste en perpétuelle instance d'advenir « au présent »; bref, il ne peut s'agir que du temps existentiel, le temps de l'âme (*zamân anfosî*, dira Semnânî) ou le « temps du plérôme », auquel il serait évidemment absurde de rapporter les dates de nos calendriers et de nos chronologies. On s'apercevra cependant que toutes les difficultés ne sont pas levées pour autant.

Certes, les prémices de la prophétologie, doivent être recueillies au niveau de l'angélologie, comme le font les *Ishrâqiyân* dont parle le *Dabestân*. Nous venons de dire qu'en fait ces *Ishrâqiyân* sont ici les porte-parole d'une prophétologie ismaélienne. Le cas est assez remarquable pour qu'on le souligne, d'autant plus que nous ne sommes pas actuellement en mesure de l'expliquer. Il y a cependant une différence fondamentale. Pour les Ismaéliens, l'« histoire » de la prophétie, la hiérophistoire, s'ouvre par un « prologue dans le Ciel », par l'Appel que la première Intelli-

gence, héraut de la prophétie, adresse à toutes les Intelligences qui ont procédé d'elle ainsi qu'à leurs plérômes respectifs. Mais ce prologue comporte en outre le « drame dans le Ciel » qui est à l'origine de notre monde et du mystère de l'Adam terrestre. Or, ce drame n'apparaît pas dans la prophétologie des *Ishrâqiyân*, telle que l'expose le *Dabestân*.

Quelques détails sont ici nécessaires pour illustrer ce qui vient d'être esquissé à grands traits. Selon la prophétologie des *Ishrâqiyân* du *Dabestân*, le premier des prophètes ou *nabîs* est donc la première Intelligence du plérôme, le premier des Chérubins, désigné aussi comme le premier Adam spirituel (*Adam ma'navî*)⁸⁵, c'est cette Intelligence que Sohrawardî (*supra* liv. II) désigne comme la « Lumière la plus proche » (*Nûr aqrab*) de la Lumière des Lumières, et qu'il identifie avec Bahman (*Vohu-Manah*), le premier des Amahraspands ou Archanges zoroastriens après Ohrmazd. Quant au « Sceau de la prophétie », au niveau du plérôme, c'est l'Intelligence qui en marque l'achèvement et la plénitude, c'est-à-dire la Dixième, celle que les philosophes désignent comme l'Intelligence agente, qu'ils identifient avec Gabriel, l'Esprit-Saint, et qui est, dans la terminologie de Sohrawardî, l'« Ange de la race humaine ». Le cycle de la prophétie, la succession prophétique au niveau du plérôme, reste « au présent » éternel, comme une annonce d'Ange en Ange (telle l'existence céleste du Vrai Prophète dans la prophétologie du judéo-christianisme, *Christus aeternus* manifesté lors du baptême de Jésus). La prophétologie a donc son lieu originel, sa source et son sens vrai dans le plérôme angélique. La récurrence de l'inspiration et du charisme prophétiques « dans les âmes » ne dépend absolument pas de la causalité historique sublunaire. L'événement ne s'insère pas dans la

85. L'idée rapportée ici aux *Ishrâqiyân* de Sohrawardî est typiquement ismaélienne : le Cycle de la Prophétie commence avec la Première Intelligence du Plérôme (ou Archange Logos), laquelle convoque au *tawhîd* les autres Intelligences qui émanent d'elle. En assumant cette *da'wat*, elle est le premier *Nabî*. Si elle est nommée ici Adam spirituel (*Adam ma'navî*), il faut retenir cependant que dans l'ismaélisme l'appellation d'*Adam rūhânî* (Adam « pneumatique ») est réservée à la III^e Intelligence, protagoniste du drame qui du rang de III^e la fit rétrograder au rang de X^e, où dès lors elle s'identifie fonctionnellement avec l'archange Gabriel comme Intelligence agente de l'avicennisme *ishrâqî*. Cependant le couple de la I^{re} et de la II^e Intelligence d'où est issue la III^e est aussi désigné comme l'Adam-Eve du Plérôme, ce qui justifie l'appellation rencontrée dans le *Dabestân*. En fait, il nous reste à pousser plus loin dans l'ismaélisme l'analyse du lien intime entre l'Ange-Anthropos et l'Ange-Logos dont il procède, celui-ci étant investi du Nom divin par excellence (*Al-Lâh*) ; la métaphysique ismaélienne a pressenti le drame de l'humanité comme drame intra-divin. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. *Intelligence*.

trame des faits matériels, visibles et irréversibles. L'événement advient dans un « lieu céleste », dans le plérôme, dont la naissance éternelle est une annonciation prophétique d'Ange en Ange. L'Ange qui en est le fruit parfait ou le Sceau, peut porter plusieurs noms (Intelligence agente, Esprit-Saint, Gabriel, Ange de l'humanité, Adam spirituel), mais c'est une même figure. Que l'on parle de conjonction de l'âme prophétique avec l'Intelligence agente, ou de la descente du « Suprême Nâmûs », c'est-à-dire de l'Ange Gabriel, sur les prophètes, il s'agit d'un même événement. Se conjoindre avec l'Éon de lumière qui est le « Sceau de la prophétie », c'est participer à cette qualification même, car il en investit quiconque se conjoint à lui. Ésotériquement, c'est lui qui reste, au sens vrai, le Sceau de la prophétie. Mais la possibilité de se conjoindre à lui est illimitée; par conséquent, la vocation prophétique ne sera jamais close, et la philosophie qui rend compte de cette vocation, en maintient ouverte la possibilité et en est l'expression directe, se trouve *eo ipso* promue au rang d'une « philosophie prophétique ». Telle quelle, cette « philosophie prophétique » est-elle complète, intégrale? C'est toute la question que nous poserons avec Sâ'inoddîn.

Il reste que le *Dabestân* justifie cette promotion par l'aptitude de cette théosophie à fonder la multiplicité des vocations à l'état de *nabî* et de sceau de la prophétie. L'Intelligence agente, Esprit-Saint, Ange de la connaissance, est l'éducatrice de la race humaine. Lorsqu'un être humain se fait docilement son élève (*parwarda*), se laisse éduquer et spirituellement nourrir par elle, sa condition humaine initiale est graduellement abolie; il revêt la modalité de cette Intelligence angélique, son « humanité céleste ». Se conjoindre à elle, c'est opérer son propre retour, sa résurrection, à l'ange archétype de l'humanité et Esprit-Saint; quiconque (*hâr ke!*) accomplit ce Retour en devient le très proche (*moqarrab*); il en est le substitut, le représentant (*qâ'im maqâm*). Car l'Ange qui est dans le plérôme le « Sceau des prophètes », l'investit de son propre mode d'être et lui donne son nom et sa qualification. Celui-là est à son tour le « Sceau des prophètes »; c'est pourquoi y eût-il cent mille prophètes à assumer cette « identité » de l'Intelligence agente, il sera vrai de dire de chacun de ces cent mille prophètes qu'il est le « Sceau de la prophétie »⁸⁶, puisque cela ne veut pas dire qu'après eux

86. *Agar sad hazâr rasûl mathalan kwhôd-râ 'ayn-e 'Aql-e fa''âl gîrand, khâtam al-rosol and.* L'auteur termine son exposé en citant un distique de Gharîzî : « Des pieds à la tête mon être est devenu l'Aimée; si désormais je veux me voir, j'ai devant moi mon Aimée comme miroir », ce qui suppose une connexion mentale analogue à celle établie par les *Fedeli d'amore* entre l'Intelligence agente et *Madonna Intelligenza*. Quant à l'idée de *parwarda*,

l'inspiration prophétique rentre « dans le passé », mais que cela désigne la qualification que chacun d'eux reçoit dans le plérôme. Cette résurrection et cette intronisation dans le plérôme, c'est cela le sens ésotérique parfait du verset : « L'Heure fut imminente et la Lune éclata. » Et tout cela étant dit, le verset reste la seule manière de suggérer l'événement inouï et invisible ; c'est pourquoi il est un symbole et non une allégorie.

Il serait difficile de reculer plus loin la limite et de maintenir plus audacieusement ouverte la porte de l'inspiration prophétique. Mais s'il en est ainsi, c'est parce que l'investiture qualifiant comme « Sceau de la prophétie » chaque *nabî*, n'est pas un événement dont l'historicité puisse être enregistrée par la chronique des faits extérieurs « objectifs ». Par rapport à cette historicité extérieure, l'intitulation de ce *nabî* comme « Sceau de la prophétie » n'a aucun sens. Elle a son sens par rapport à un autre temps, le temps du *Malakût*, le temps du monde de l'Âme. En ce monde-ci, ces *nabîs* ne sont jamais « de leur temps », parce qu'ils *sont* eux-mêmes leur propre temps. Leur investiture est la plénitude, le Sceau de leur temps propre, c'est-à-dire le Sceau de leur être même, la plénitude qui fait de chacun d'eux un *Aïôn*, un *saeculum intelligibile* dans la terminologie des avicenniens latins. Mais comme par définition les littéralistes ne peuvent comprendre un autre temps ni une autre histoire que le temps et l'histoire des événements visibles du monde sublunaire, cette multiplication du « Sceau » ne peut leur apparaître que comme blasphématoire ou absurde.

Malheureusement les littéralistes ne sont pas seuls à éprouver quelques difficultés en présence de la « philosophie prophétique » des *Ishraqiyyûn*, tels du moins que l'auteur du *Dabestân* s'en fait l'interprète. Tout se passe en effet comme si nous avions bien ici une « philosophie prophétique », mais amputée d'un membre essentiel ; d'où résulte quelque chose comme une imâmologie qui n'ose pas ou ne veut pas dire son nom. La réserve formulée par Sâ'inoddîn se comprend d'elle-même : « Ils ont pressenti ce qu'il en était, mais il leur a manqué de s'instruire auprès des Piliers de la Maison du prophète (*Asatîn al-Bayt*) ».

C'est qu'en effet, chez les *Ishraqiyyûn* du *Dabestân*, l'idée de la perpétuation d'un charisme prophétique postérieurement au « Sceau de la prophétie » n'est qu'une mise en œuvre de l'idée shî'ite fondamentale de la *walâyat*. Ils ont cherché l'ésotérique (*bâtin*) de la prophétie (*nobowwat*) et de son message, mais

comparer la glose d'Avicenne en marge de la Théologie dite d'Aristote, où il est parlé du soin avec lequel les Intelligences angéliques ornent et parachèvent l'Âme, celle-ci étant pour elles comme leur enfant (cf. notre *Avicenne...*, p. 88).

ils ont négligé le fait que cet ésotérique de la prophétie, c'est précisément la *walâyat*, et que sans l'imâmât des Douze Imâms, ordonné à cet ésotérique, cette *walâyat* resterait suspendue dans le vide. Or, ils ne prononcent pas même le mot de *walâyat*, nonobstant que l'ésotérique auquel ils se réfèrent, présuppose que le cycle de la *walâyat* ait succédé au cycle de la prophétie.

Au risque de nous répéter (cf. liv. I, chap. VI), mais l'exposé de ces choses n'est pas très courant, récapitulons comme suit la situation. Tout d'abord, en ordonnant la vocation de tout spirituel à l'état de *nabî*, les *Ishrâqîyân* du *Dabestân* semblent bel et bien négliger la déclaration expresse du prophète de l'Islam qui fut le Sceau de la prophétie : « Il n'y aura plus de *nabî* après moi. » C'est pourquoi tout au long du cycle de la période post-mohammadienne, l'emploi du mot *nabî* est rigoureusement banni. On emploie le mot *walî*, pluriel *awliyâ* (les Amis ou les Proches de Dieu). Certes, l'on sait fort bien qu'au point de vue charismatique (c'est-à-dire quant aux grâces divines de l'état spirituel vécu), l'état de celui que qualifie la *walâyat* correspond à l'état de celui qui, au cours des périodes du cycle de la prophétie antérieures à Mohammad, était désigné comme *nabî* pur et simple, c'est-à-dire un *nabî* n'ayant ni la qualité de prophète-envoyé (*nabî morsal*), ni moins encore la qualité de prophète missionné (*rasûl*) pour révéler une *sharî'at*. C'est pourquoi la *walâyat* post-mohammadienne est qualifiée aussi de *nobowwat bâtina* (prophétie secrète, intérieure, mystique, ésotérique). Mollâ Sadrâ a écrit sur ce point, dans son commentaire du *Kâfi* de Kolaynî, quelques pages très denses.

On peut donc observer avec Sâ'inoddîn que, faute de s'être instruits « auprès des Piliers de la Maison du prophète », ce qui revient à dire faute d'être franchement shî'ites, les *Ishrâqîyân* dont il parle et ceux dont parle plus tard le *Dabestân*, n'ont pu disposer d'une prophétologie garantissant les bases de leur gnoséologie. Il revient en effet à la prophétologie de déterminer la diversification des catégories de prophètes (les *nabîs* simples, contemplatifs en quelque sorte, et les *nabîs* envoyés dont les catégories sont multiples) en fonction du mode différent de la révélation et de l'inspiration qu'ils reçoivent. Aussi bien est-ce la théorie de l'inspiration (*ilhâm*) qui permet d'homologuer le cas du *nabî* prémohammadien au cas du *walî* postmohammadien. N'ayant pas été en mesure, semble-t-il, de retenir les rapports entre la *walâyat*, la *nobowwat* et la *risâlat*, ils ont fait de chaque spirituel un *nabî* tout court. Or ils auraient dû savoir que dans le cas de chaque *nabî*, simple *nabî* ou *nabî morsal*, c'est ce que l'on désigne désormais sous le nom de *walâyat* qui fut en lui la source de son charisme prophétique. C'est même là pourquoi la *walâyat* est

éternelle, tandis que la vocation et la mission prophétiques sont temporaires et passagères. Chez chaque prophète, sa *walâyat* est sa « face vers Dieu », tandis que sa prophétie est sa « face vers les hommes » (*ad extra*). Le point d'origine et le point de retour restent en lui et pour lui la *walâyat*.

Il est arrivé au prophète de l'Islam de vivre, en instants exceptionnels, ce retour à la *walâyat*, en s'isolant en quelque sorte de sa mission d'Envoyé. Ce sont ces instants auxquels fait allusion un *hadîth* célèbre : « Il m'arrive d'avoir en compagnie de Dieu des instants où ne sauraient me contenir ni ange du plus haut rang ni prophète envoyé. » En ces instants lui fut manifestée à lui-même sa propre *walâyat*, tandis que sa mission, comme prophète envoyé, n'était pas de manifester la *walâyat*; celle-ci devait rester cachée en lui. Sa mission était ordonnée au *tanzîl* (la « descente » de la Révélation), à la *sharî'at*, non pas au *ta'wîl* qui est le retour à la vérité spirituelle ésotérique (*haqîqat*). Ce retour c'est la manifestation de la *walâyat*, et cette manifestation a lieu originellement en la personne des douze Imâms, qui tous ensemble sont une seule et même Lumière. De même que dans la personne du Prophète, la *walâyat* est le « soleil » de la mission prophétique (*nabuwat*), de même la *walâyat* des Imâms, leur charisme de Proches de Dieu, est une *walâyat* solaire par rapport à la *walâyat* « lunaire » qui est celle de leurs fidèles, de leurs shî'ites⁸⁷ (par cette voie aussi, nous nous acheminons vers le sens ésotérique de l'éclatement de la Lune). L'Imâm est ainsi la clef de voûte de la *walâyat* et du cycle de la *walâyat*.

Sans la *walâyat* de l'Imâm, il serait impossible de parler, postérieurement au Prophète, de quelque chose comme une prophétie intérieure, « ésotérique », puisque celle-ci n'est qu'un autre nom de la *walâyat*. D'où l'importance décisive de la question du « Sceau de la *walâyat* », magistralement traitée, nous l'avons vu, par Haydar Âmolî : le I^{er} Imâm est le « Sceau de la *walâyat* universelle » (celle de tous les *nabîs*, avec qui, jusqu'à Mohammad, il avait été envoyé secrètement, invisiblement). Le XII^e Imâm, présentement caché, est le « Sceau de la *walâyat* mohammadienne. C'est pourquoi l'on dit que les « Amis de Dieu » du cycle de la *walâyat* sont à l'égard du XII^e Imâm, Sceau de la *walâyat* mohammadienne, dans le même rapport que les *nabîs* antérieurs à l'égard du « Sceau de la prophétie ».

Alors, tout cela brièvement rappelé, nous nous retrouvons devant la double question : qu'entendait Sâ'inoddîn en disant que les spirituels, soufis et *Ishrâqîyûn*, étaient orientés dans la

87. Cf. notre analyse du texte de Shams Lâhlîjî sur ce point, *Trilogie ismaélienne*, 3^e partie, p. (70).

bonne direction, mais que la plénitude du sens ésotérique de l'éclatement de la Lune ne leur était pas apparue ? Question que nous avons redoublée par cette autre : la philosophie prophétique des *Ishrâqiyûn* du *Dabestân* est-elle complète, intégrale ?

Les prémisses de la philosophie prophétique du shf'isme, tels que nous venons de les rappeler brièvement, nous permettent de fixer les éléments d'une réponse. En ordonnant la vocation de tout spirituel à l'état de *nabî*, état que chaque spirituel atteint quand il se conjoint avec l'Intelligence agente ou Esprit-Saint, les *Ishrâqiyûn* du *Dabestân* nous mettent devant ce dilemme. *Ou bien*, d'accord avec les penseurs shf'ites, ils savent que le *walî* de la période postmohammadienne est l'équivalent du *nabî* pur et simple des périodes antérieures du cycle de la prophétie. Le mot *nabî* étant nonobstant conservé, et l'idée de *walâyat* passée sous silence, bien qu'elle soit présupposée, tout se passe comme si l'on se trouvait ici en présence d'une imâmologie intentionnellement altérée, qui ne veut pas ou qui n'ose pas dire son nom. *Ou bien*, « faute de s'être instruits près des Piliers de la Maison du Prophète », ils ont négligé le fait que chez tout *nabî*, l'état et le charisme de *nabî* ont pour source la *walâyat*; que sans doute ce mot n'était pas en usage lors des périodes prémohammadiennes du cycle de la prophétie; néanmoins ce que le mot signifie y existait bel et bien (on rappelait, il y a quelques lignes, le *hadîth* affirmant qu'avec chaque *nabî* l'Imâm fut envoyé secrètement, invisiblement, tandis qu'avec Mohammad il le fut publiquement). Mais comment, postérieurement au « Sceau des prophètes », parler d'une perpétuation de la vocation prophétique sans lui donner son vrai nom qui est la *walâyat*, et l'expliquer par celle-ci ? Il reste que parler de la *nobowwat* prémohammadienne, ou d'une *nobowwat* post-mohammadienne, sans se référer à la *walâyat*, à tout ce qu'elle signifie et implique, équivaut à une mutilation de la philosophie prophétique.

La *nobowwat* étant ordonnée à l'exotérique, et la *walâyat* étant ordonnée à l'ésotérique, il est impossible d'ordonner la *nobowwat* à l'ésotérique sans faire référence à la *walâyat* qui est précisément « l'ésotérique de la prophétie ». Les philosophes avicenniens et les *Ishrâqiyûn* ont, certes, produit une philosophie prophétique, du fait qu'ils ont identifié l'ange de la Connaissance et l'ange de la Révélation, et interprété comme deux formes d'une vocation commune la vocation du prophète et la vocation du philosophe. Mais en passant sous silence la *walâyat*, ils laissent ouverte la question de savoir si l'Ange du *ta'wîl*, l'Ange de l'herméneutique spirituelle, est le même que l'Ange de la Révélation. C'est qu'en fait la révélation plénière du sens ésotérique (ce que symbolise l'éclatement de la Lune)

ne peut se produire que par l'intervention de l'Imâm. L'Imâm (la *walâyat* solaire de l'Imâm) révèle, fait éclater pour l'adepte le sens ésotérique, de même que l'Ange révèle au *nabî* l'exotérique. L'angélologie de la connaissance doit s'achever en une imâmologie de la connaissance.

Celle-ci nous la trouvons nettement indiquée chez Haydar Âmolî, par exemple, là où elle se noue à une adamologie transcendante. Elle prend sa source dans les *hadîth* aussi bien que dans les déclarations de certains prônes, ceux où l'Imâm déclare : « Je suis l'Adam primordial » (*Adam al-awwal*). Or, cet Adam primordial ou métaphysique (*Adam al-haqîqî*), « épiphanie du Miséricordieux », à l'image de qui fut créé l'Adam terrestre, n'est autre que la première Intelligence ou le premier archange du Plérôme chérubinique. Il est l'archétype du Livre (*omm al-Kitâb*), le « Qorân parlant », le « Verbe majeur », le « père des Lumières » (*abû'l-Anwâr*), autant de termes pour désigner l'Imâm en son essence plérômatisque, et quant au rang qui fait de sa Lumière la source de l'herméneutique ésotérique^{87a}. Gabriel, l'ange de la connaissance et de la Révélation, est l'organe (la « langue ») de cet Adam primordial, premier ange du Plérôme. Mais l'énoncé n'est plus que le Livre muet, si l'Imâm à son tour n'en parle pas le *ta'wîl*, les sens ésotériques primordiaux. Ces brèves indications montrent déjà comment l'imâmologie de la connaissance achève l'angélologie de la connaissance professée par nos philosophes. Elles font comprendre pourquoi Sâ'inoddîn pouvait dire que l'orientation de ces derniers était bonne, mais qu'avec eux le spirituel n'arrive pas à la gnose complète. L'Heure reste imminente, elle ne se lève pas encore. Car cette Heure, c'est l'Imâm. On pressent par là même l'importance du fait que plusieurs penseurs shî'ites aient identifié le XII^e Imâm avec le Paraclet annoncé dans l'Évangile de Jean.

Telles sont les réflexions que nous suggère le dense opuscule de Sâ'inoddîn. Nous ne croyons pas exagérer l'importance de celui-ci aussi bien pour le sens de l'avicennisme iranien que pour le sens de l'imâmisme, corollairement pour la signification du premier par rapport au second, ce qui conduit du même coup à rappeler combien différente fut la destinée de l'avicennisme en Orient, nommément en Iran, d'une part, et en Occident d'autre part. L'avicennisme reste un aspect essentiel de l'histoire spirituelle de l'Iran; il s'y est perpétué jusqu'à nos jours.

87^a. Cf. Haydar Âmolî, *Yâmi' al-asrâr*, pp. 518, 530, 534, 538-539, 543 etc. (tenir compte des errata donnés à la fin de l'introduction arabe).

Simultanément nombre de penseurs se sont si bien imprégnés de l'œuvre de Sohrawardî, que l'on peut dans leur cas parler d'un avicennisme sohrawardien *ishrâqî*. Précisément, l'opuscule de Sâ'inoddîn vient de fixer notre attention sur une gnoséologie commune à l'avicennisme, à la « théosophie orientale » de Sohrawardî et à toute une branche du soufisme. De cette gnoséologie résulte l'idée d'une vocation commune au prophète, au philosophe et au mystique; au cœur de cette philosophie prophétique, nous découvrons une imâmologie qui s'ignore ou qui n'ose pas dire son nom, mais qui en tout cas est postulée, dès que l'on admet que se perpétue un charisme prophétique et que ce charisme est ordonné à l'ésotérique. Cette « ordination » postule en effet l'imâmologie, puisque la *walâyat* est précisément, comme telle, l'ésotérique de la prophétie. Du même coup, nous pouvons formuler l'idée d'une ordination de la philosophie prophétique avicenno-sohrawardienne à la philosophie prophétique du shîisme.

Depuis la Renaissance safavide, un certain nombre de penseurs shîites iraniens ont consacré au *Shifâ* d'Avicenne des commentaires de grande dimension, qui prennent par leur contenu l'importance d'œuvres personnelles : celui de Sayyed Ahmad 'Alawî (élève et gendre de Mîr Dâmâd), par exemple; celui de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, qui fit en outre œuvre non moins personnelle en commentant le « Livre de la Théosophie orientale » de Sohrawardî. Lorsque l'imâmologie ose dire son nom, elle se présente dans les grandes œuvres caractéristiques de la pensée shîite, celles d'un Mîr Dâmâd, d'un Mollâ Sadrâ, d'un Qâzî Sa'id Qommi etc. Il est vrai que, lorsque chez les philosophes et les théosophes elle ose dire son nom, elle attire contre elle l'hostilité de ceux des shîites dont nous avons vu Haydar Âmolî dénoncer l'aveuglement avec tant de vigueur et de clairvoyance, et qui obligèrent Mollâ Sadrâ à chercher refuge loin d'Ispahan pendant plusieurs années (*infra* liv. V, chap. II). Ce sont tous ceux-là qui, oubliant la vocation originelle du shîisme, négligeant même le contenu des *hadîth* de ses Imâms, se cloîtent dans un nouvel exotérisme de la lettre et prétendent bannir philosophie et gnose (*hikmat* et *'irfân*). Qu'un Haydar Âmolî, que des philosophes imâmites aient eu à affronter ces exotéristes, c'est un des aspects pathétiques de ce que nous avons analysé précédemment comme le « combat spirituel » du shîisme (liv. I, chap. III).

Il reste qu'avec les philosophes comme Mîr Dâmâd et Mollâ Sadrâ, leurs élèves et leurs successeurs jusqu'à nos jours, l'avicennisme a connu en Iran shîite une carrière glorieuse qui contraste avec son échec en Occident latin médiéval. En ana-

lyser les raisons conduirait à écrire un chapitre captivant et inédit de philosophie comparée⁸⁸. Nous venons de constater le lien de la gnoséologie avicennienne et *ishrâqî* avec la prophétologie, ce qui veut dire, dans le lexique de Sâ'inoddîn, avec l'imâmologie, « quand l'Heure imminente s'est enfin levée ». De ce point de vue, l'œuvre monumentale de Mollâ Sadrâ comprend une trilogie qui a la valeur d'un témoignage et d'un symbole; ce sont les trois grands commentaires du *Shifâ* d'Avicenne, de la « théosophie orientale » de Sohrawardî, et de la grande Somme des *hadîth* shî'ites que constitue le *Kâfî* de Kolaynî. Ces trois commentaires signalent, en quelque sorte, les grands courants auxquels s'abreuve la pensée shî'ite.

En Occident latin médiéval, l'avicennisme échoue. Sa doctrine de la connaissance est fondée sur l'angélologie, et cette angélologie provoque l'alarme. Discernait-on trop bien qu'en donnant fondement à la vocation prophétique du philosophe, elle investissait la personne individuelle de celui-ci d'une autonomie et d'une autorité difficilement compatibles avec les prérogatives du magistère de l'Église? La gnoséologie avicennienne était critiquée comme si elle ébranlait la base des prérogatives divines, en ordonnant l'acte de la connaissance humaine à l'illumination dispensée par un Ange, l'Ange de la connaissance et de la Révélation. En revanche, si l'avicennisme, avicennisme pur ou avicennisme *ishrâqî*, prospère en Iran, c'est parce que précisément il est orienté vers une prophétologie, et que l'Ange est l'intermédiaire de la révélation divine communiquée aux prophètes.

Or, la prophétologie islamique, on l'a constaté depuis longtemps, reproduit un trait essentiel de la prophétologie judéo-chrétienne primitive, celle où la christologie était l'achèvement de la prophétologie, — à savoir l'idée du *Verus Propheta* « se hâtant de prophète en prophète jusqu'au lieu de son repos ». La réussite de l'avicennisme en Iran shî'ite, son échec en Occident latin médiéval, prennent alors respectivement la valeur d'un Signe, — un Signe auquel mesurer la distance entre la christologie eschatologique primitive, celle que les historiens de la théologie ont désignée comme christologie de *Christos Angelos*, et la christologie historique qui prévalut finalement dans les définitions des Conciles. Lorsque l'on dit que la fonction de l'imâmologie en théologie shî'ite est homologue à la fonction de la christologie en théologie chrétienne, l'analogie ne se vérifie que si l'on entend une christologie antérieure à celle

88. Cf. notre ouvrage *Avicenne et le récit visionnaire*, vol. I, pp. 118 ss. (avicennisme iranien et avicennisme latin).

qui fut en définitive adoptée par le dogme officiel. La gnoséologie avicennienne ou avicenno-sohrawardienne se prêtait d'emblée à formuler une philosophie prophétique, et à servir cette idée de théophanie (*zohûr, tajallî*) qui domine toute l'imâmologie et la spiritualité imâmocentrique. Dans cette mesure même, elle était inapte à servir une philosophie ou une théologie de l'Incarnation (*tajassod*) s'accordant au dogme officiel. C'est que la théophanie s'accomplit « entre Ciel et Terre », dans le *Malakût*, le monde de l'imaginal; elle est transfiguration, elle arrache au devenir du temps, elle absout de la causalité de l'histoire (une parfaite illustration s'en trouve dans le « *hadîth* du Nuage blanc », magistralement commenté par Qâzî Sa'id Qommî, *infra* liv. V, chap. III). L'Incarnation, telle que l'entendit le dogme officiel, en faisant descendre Dieu dans la chair, le fait « entrer dans l'histoire », jusqu'au jour où certains s'aviseront que Dieu y est mort, parce que tout ce qui tombe ou que l'on fait tomber dans le temps de l'histoire, porte la mort d'ores et déjà en soi.

Le prophète de l'Islam a pu dire : « Il n'y aura pas de prophète après moi. » Mais le cycle de la *walâyat* reste ouvert; l'Heure reste imminente, et elle est le sens du shi'isme. La théophanie est eschatologique; elle est l'irruption d'un monde autre. Comparativement, on peut dire ceci : le christianisme primitif fut lui aussi essentiellement eschatologique, avant de succomber à la « tentation de l'histoire » pour devenir historique et une puissance historique. C'est à cause de cela que « Dieu est mort ». Mais alors toute idée de l'Heure imminente est également morte avec lui. En revanche, le XII^e Imâm n'est pas « entré dans l'histoire », et cependant il est d'ores et déjà là, invisiblement présent à cette histoire; c'est cela le sens de la *ghaybat*, de la grande Occultation. C'est pourquoi le shi'isme reste eschatologique; l'Heure, pour chaque croyant dans sa relation avec l'Imâm, reste imminente. Sâ'inoddîn nous a montré que c'est elle qui finalement donne son sens ésotérique au verset qorânique de l'éclatement de la Lune. Mais depuis longtemps notre civilisation ne connaît plus que l'exotérique de la Lune, la masse tellurique visible de nos observatoires. L'astronaute qui, de nos jours, fut le premier à mettre le pied sur le sol lunaire, eut ce mot en passe de devenir historique : « Un petit pas pour un homme, un grand pas pour l'humanité ». Est-il besoin de dire que par ce « grand pas » héroïque, l'humanité n'a point pour autant progressé vers le *Malakût*, pas même d'un « petit pas » ?

Bien entendu les destins de l'humanité philosophante et religieuse ne se jouent pas en une génération. L'avicennisme

peut être pris comme un symbole, au cours de plusieurs siècles, des destins choisis respectivement par l'Orient et par l'Occident. Comment en parler encore de nos jours ? L'Orient est « occidentalisé ». Le mot « Orient » ne conserve son sens spirituel qu'à la condition de l'entendre au sens dans lequel l'entendent les *Ishrâqiyân* d'Iran, les « platoniciens de Perse », depuis Sohrawardî. C'est pourquoi, il y a peut-être beaucoup à apprendre en comparant le sort de l'avicennisme en Iran et en Occident. Il y avait donc lieu d'insister sur l'opuscule de Sâ'inoddîn Torkeh Ispahânî. Son chapitre final nous suggère que tout change, quand « l'Heure est imminente », quand l'imâmologie ose dire son nom. Alors le drame de la spiritualité iranienne nous apparaît aussi d'une façon qui s'accorde avec la conception d'un Haydar Âmolî, qui l'a récapitulé en quelques pages saisissantes de l'un de ses grands ouvrages ⁸⁹.

Nous allons retrouver un autre aspect de la situation envisagée ici en abordant une œuvre antérieure d'à peine un siècle à celle de Sâ'inoddîn, à savoir l'œuvre de l'un des plus grands maîtres du soufisme iranien, 'Alâoddawleh Semnânî. Là même il s'agit d'une mise en œuvre très originale du *hadîth* qui proclame la septuple profondeur ésotérique du Qorân. Mais, à la différence de l'anonyme iranien qui nous a occupé ci-dessus (chap. II), le génie herméneutique de Semnânî rapporte ces sens mystiques non pas aux groupes spirituels dont ils typifient la forme de conscience, mais aux sept organes ou centres de la physiologie du « corps subtil » de la personne individuelle. C'est en quelque sorte une typologie prophétique de ces centres ou organes que nous allons voir s'édifier. Les *Ishrâqiyân* mentionnés dans le *Dabestân* fondaient l'identité de la vocation du philosophe mystique et de la vocation prophétique sur une prophétologie dont l'événement, ayant lieu dans le plérôme, a pour sceau le dernier Ange du plérôme, celui qui pour l'humanité est l'Ange de la connaissance et l'Ange de la Révélation. Ici, il s'agira, à la limite, de pressentir *qui* est la *latîfa jabra'êlîya*, l'organe subtil qui a nom Gabriel, l'« ange Gabriel de ton être », lequel est pleinement actualisé pour chaque mystique quand il accède au « Mohammad de son être ». Le soufisme iranien, dans l'œuvre extraordinairement puissante de Semnânî, poursuit un effort d'intériorisation du sens de la Révélation qorânique jusqu'en son ultime profondeur ésotérique, et avec le propos d'une individuation personnelle radicale.

89. Cf. *Yâmi' al-asrâr*, pp. 471 ss., où Haydar Âmolî examine le cas des nombreux philosophes qui ont finalement rallié la théosophie mystique ; c'est déjà un chapitre d'histoire critique de la philosophie.

Cette intériorisation constitue donc une intériorisation intégrale de l'ensemble de la prophétologie : état de *nabî*, vocation prophétique, mission des prophètes successifs, tout cela est rapporté aux organes ou centres de la physiologie subtile. On peut donc dire que la démarche herméneutique a essentiellement pour but et pour fin l'ésotérique de la prophétie, le *bâtîn al-nobouwat*. Or, cet ésotérique de la prophétie, toute la tradition théosophique du shîisme depuis les origines nous le rappelle, c'est la *walâyat* de l'Imâm. Pourtant, les allusions chez Semnânî seront discrètes. Faudra-t-il alors de nouveau, dans le cas du soufisme de Semnânî, parler d'une « imâmologie qui n'ose pas dire son nom » ? Semnânî est le plus souvent regardé en Iran comme ayant été shî'ite. Quelques réserves sont à faire sur ce point. Il reste que l'atteinte « aux sept prophètes de ton être » comme ésotérique de la prophétie, devrait être l'atteinte à l'« Imâm de ton être ». La *latîfa jabra'êliya* nous en annonce peut-être le secret.

CHAPITRE IV

Les sept organes subtils de l'homme selon 'Alâoddawleh Semnânî (736/1336)

1. - *Le commentaire qorânique de Semnânî*

La doctrine qui rend solidaires l'une de l'autre, rapporte l'une à l'autre, la structure des sept sens ésotériques du Qorân et la structure d'une anthropologie mystique articulée en sept organes ou centres subtils (*latîfa*), semble bien avoir été, au début du VIII^e/XIV^e siècle, l'œuvre personnelle d'un homme d'une importance inappréciable pour l'histoire du soufisme iranien : 'Alâoddawleh Semnânî (659-736 h./1261-1336 A. D.). Nous avons déjà évoqué précédemment (liv. I, chap. IV, 5) son nom et sa pensée, à propos de sa doctrine des différentes formes du temps et de la temporalité en fonction des degrés de l'herméneutique spirituelle. Il a admirablement formulé la différence entre le temps intérieur, le temps existentiel de l'âme (*zamân anfosî*) et le temps des choses, le temps objectif des chronologies (*zamân âfâqî*).

Quant à sa biographie, elle présente également un intérêt exceptionnel parmi toutes les personnalités marquantes et originales qui ont illustré le soufisme. Appartenant à une noble famille de Semnân (ville située à deux cents kilomètres à l'est de l'actuel Téhéran), il entre à l'âge de quinze ans au service d'Argoun, souverain mongol de l'Iran, comme page de sa cour. A l'âge de vingt-quatre ans, alors qu'il campe avec l'armée d'Argoun devant Qazwîn, il passe soudain (comme Haydar Âmolî) par une crise spirituelle décisive qui l'arrache à tout intérêt pour ce monde, et il demande sa mise en congé. Il finit par trouver à Bagdad le guide et maître spirituel qu'il cherchait. Puis il revient à Semnân où il fonde un important *khânqâh* soufi, dont le souvenir est encore vivant dans l'Iran de nos jours. Son *ârabgâh* (mausolée) subsistait encore naguère (à quelques

kilomètres de Semnân, lorsque l'on venait de Téhéran). Fragile, comme tant de monuments de l'époque mongole, il s'est effondré il y a une quinzaine d'années. Les œuvres de Semnânî sont émaillées d'allusions personnelles assez nombreuses pour composer un *Diarium spirituale* : récits de ses épreuves intérieures, de ses expériences personnelles ou de celles de ses disciples; plusieurs de ces récits rentrent dans la catégorie de ce que nous appelons aujourd'hui « perceptions extrasensorielles », et sont d'un intérêt psychologique d'autant plus précieux que le monde du soufisme iranien nous est encore peu connu.

Semnânî avait composé un nombre d'écrits assez considérable. Seul un petit nombre nous en est aujourd'hui accessible par quelques manuscrits assez rares (il n'est pas exclu qu'un bon nombre d'autres manuscrits survivent, ignorés, dans des collections privées). Pour notre propos, une de ces œuvres présente un intérêt incomparable. Il s'agit de son commentaire qorânique, où l'auteur met en œuvre une herméneutique éminemment personnelle. Bien que ce commentaire soit désigné couramment sous le nom de *Tafsîr*, le nom de *Ta'wîl* serait plus exact, car d'un bout à l'autre le commentaire ne s'attache, strictement et exclusivement, qu'aux sens intérieurs, ésotériques, des versets qorâniqes. C'est un monument exemplaire d'herméneutique spirituelle.

Malheureusement après un prologue résumant la doctrine de l'auteur et un commentaire de la 1^{re} sourate (la *Fâtiha*), le commentaire lui-même ne commence en fait qu'avec la sourate du Sinaï (sourate 52). La raison en est que ce *tafsîr* (ou plutôt ce *ta'wîl*) se propose de poursuivre le commentaire laissé inachevé par un éminent prédécesseur de l'auteur dans la même *tarîqat*, Najmoddîn Dâye Râzî (ob. 654/1256)⁹⁰. Semnânî s'insère dans

90. On rappelle de nouveau le rapport entre trois grands *Tafsîr* mystiques (*supra* p. 176, n. 19) : Najm Kobraî commence un *Tafsîr* qu'il ne peut mener à bien. Najm Râzî veut prendre sa suite, tout en reprenant le Qorân depuis le début, mais il arrive tout juste à la sourate de l'Étoile. Semnânî reprend alors le commentaire et le mène jusqu'à la fin (en le munissant d'un prologue et d'un commentaire de la *fâtiha*). L'œuvre de Semnânî est d'une profondeur, d'une « intériorité » incomparable avec l'œuvre de ses devanciers. C'est au cours de son commentaire de la sourate 54 (fol. 12^a) que Semnânî nous informe comment Najm Râzî avait entrepris et poursuivi son commentaire depuis le début du Qorân. Arrivé à la sourate de l'Étoile il s'était écrié : « Il serait merveilleux que Dieu m'ait accordé d'entreprendre la sourate de l'Étoile et de l'achever. » « Mais étant arrivé à cette sourate, il tomba malade et fut porté par son étoile brillante, de la terre des hommes au Ciel de la divinité. » Alors Semnânî eut l'inspiration de continuer et d'achever le *Tafsîr*. Il eut occasion d'y répandre, comme dans ses autres traités, maintes allusions qui permettent de reconstituer son autobiographie. Un petit livre est paru naguère à Téhéran retraçant sa vie et son œuvre (*Sharh-e ahwâl o afkâr o âthâr-e Shaykh A. S.*,

la lignée spirituelle de Najmoddîn Kobrâ (ob. 618/1221), l'éminent shaykh de Khwârezm en Asie centrale, célèbre pour avoir pris la tête de la résistance contre les Mongols, et qui imprima au soufisme du XII^e siècle une orientation tranchant nettement avec la direction suivie par les pieux ascètes de Mésopotamie, aux premiers siècles de l'Islam⁹¹. Il ne serait pas surprenant qu'en Asie centrale, d'autres influences religieuses, survivantes ou latentes, se soient exercées sur le soufisme. C'est en ce même XII^e siècle, nous l'avons vu, que Sohrawardî entreprend la restauration de la sagesse théosophique de l'ancien Iran, et fonde une doctrine spirituelle qui exige de tout postulant à la voie mystique une solide formation philosophique préalable, parce que, s'il est vrai que l'expérience philosophique doit fructifier en une expérience mystique, réciproquement une expérience mystique privée de cette propédeutique, risquerait de s'égarer. Sous des influences comme celles de Najm Kobrâ et de Sohrawardî, le soufisme s'exhaussera au rang de ce que l'on désigne en Occident, avec l'école de Maître Eckhart, comme mystique spéculative. La rencontre avec la théosophie mystique d'Ibn 'Arabî (ob. 1240) se fera spontanément, parce que son enseignement ramenait, de l'Extrême-Occident de l'Islam vers l'Iran, un ésotérisme qui lui était venu de son Orient. En fait, si l'on discerne les grandes lignes et la structure du phénomène de coalescence, on est encore très loin d'en pénétrer les détails.

En tout cas le *Tafsîr* de Semnânî s'atteste comme une œuvre d'une importance exceptionnelle dans la littérature mystique inspirée par l'introspection des données qorâniques; elle va jusqu'à l'extrême limite de l'intériorisation concevable. L'auteur avait lui-même conscience des dimensions colossales qu'aurait dû prendre son commentaire, s'il lui avait été possible de traiter de la même manière la totalité du Qorân, c'est-à-dire en dégageant pas à pas son septuple sens ésotérique, et cela non pas de façon théorique mais en référant chaque fois au type et au degré d'expérience spirituelle dont la profondeur de chaque sens ésotérique est l'indice, et à l'organe subtil qui en est le centre et le « lieu ». C'est un essai peut-être unique, un témoin d'importance majeure pour les recherches à venir de *ta'wîl* comparé que nous

par Sayyed Mozaffer Sadr). Son affiliation mystique (*silsila*) remonte par 'Abdorrahmân Esfarâ'înî... Najmoddîn Kobrâ..., Abû'l-Najîb Sohrawardî, Ahmad Ghazâlî... Jonayd Bâghdâdî... jusqu'au VIII^e Imâm shî'ite, 'Alî Rezâ (Sadr, *op. cit.*, p. 43). Un livre de Najm Râzî, *Mirâd al-'Ibâd*, est aujourd'hui encore d'une lecture répandue en Iran; le chapitre XVII y traite de la vision des lumières colorées, dont Semnânî amplifiera la théorie.

91. Cf. notre livre sur *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2^e éd., Paris 1971, pp. 95 ss.

appelons de nos vœux, et qui devront prendre en considération tous les monuments comparables en Islam, en chrétienté et dans la mystique juive ⁹².

2. - Les sept prophètes de ton être

Le prologue mis par Semnâni en tête de son commentaire, nous renseigne sur sa doctrine herméneutique ⁹³. Mais il le fait de façon si concise et si allusive que les affirmations n'en peuvent être comprises qu'à la condition de nous reporter à quelques pages de ses autres œuvres plus explicites sur ce point. Dès les premières lignes, frappante est l'insistance de l'auteur, tant il a conscience d'ouvrir une voie nouvelle, demandant à son lecteur de bien se pénétrer de son vocabulaire technique, faute de quoi il perdrait rapidement pied. Lui-même se sent obligé de s'expliquer au moins brièvement, sachant que s'il y manquait, son commentaire serait menacé, quand il ne serait plus là, de devenir incompréhensible. Or ce qui détermine ici le vocabulaire technique, commande aussi les perspectives herméneutiques : c'est en quelque sorte dans un monde à sept dimensions, que la septuple exégèse ésotérique du Qorân va s'efforcer de nous guider. La loi à suivre n'est autre que la loi des correspondances, le symbolisme des mondes. Il y a homologie entre les événements extérieurs et les événements intérieurs de l'âme (c'est le principe même de toute herméneutique spirituelle); et il y a homologie entre les événements auxquels réfèrent les enseignements divins proférés dans le Livre, et les sept organes, les sept centres ou régions subtiles de l'anthropologie mystique (*latâ'if insânîya*). Ces « organes subtils » étant au nombre de sept, à chacun d'eux correspond un prophète, c'est-à-dire que ces organes de la physiologie subtile sont chacun respectivement dans le microcosme humain, la typification d'un prophète; ils en assument l'image et le rôle. De plus, chacun d'eux se signale par une *lumière colorée* que le mystique en état de contemplation peut

92. Cf. déjà *supra* p. 228, n. 58, ainsi que notre essai : *Herméneutique spirituelle comparée* : I. Swedenborg. II. Gnose ismaélienne (Eranos-Jahrbuch XXXIII/1964).

93. Nous citons ici le *Tafsîr* de Semnâni d'après le manuscrit 1047 de la Bibliothèque Nationale Ferdawai de Téhéran, copié en 1010 h. C'est un *majmû'a* en tête duquel vient précisément le *Tafsîr* de Najm Dâyeḥ Rasl. Notre manuscrit se signale par une bévue presque constante du copiste (dont le travail est par ailleurs fort bon), confondant avec obstination la ponctuation des mots *al-haqḡiya* et *al-khaḡiya* dans la qualification des *latîfa*; contexte et comparaison avec les passages parallèles dans les autres traités, lèvent heureusement les doutes.

visualiser, et à laquelle il doit même se rendre attentif, parce qu'elle l'informe de son propre état spirituel.

Le premier de ces organes subtils est désigné comme organe corporel subtil, région subtile du « moule » corporel (*latífa qálabíya* ; *qálab*, litt. le « moule »). Déjà le corps humain physique, considéré comme une quintessence de la Création, est le résultat d'une alchimie cosmique ; celle-ci poursuit son opération en descendant d'un plan à l'autre des univers et produit une fermentation (*takhmír*) qui aboutit à l'organisme humain modelé comme un abrégé, harmonieux et « bien tempéré », de tous les influx de ces univers. Cet organisme est le *jism maj'úl*, corps « constitué » avec la naissance au monde terrestre, moule périssable qui résulte d'influx où se mélangent les influx des Sphères, ceux des planètes et ceux des Éléments. Maintenant, l'organe subtil qui est désigné comme *latífa qálabíya*, nous est décrit comme résultant d'influx qui émanent de la Sphère des Sphères et de l'Âme du monde (c'est-à-dire du *Korsí* et du Trône, '*Arsh*'), mais sans l'intermédiaire des Sphères, ni des planètes, ni des Éléments. Il ne s'agit donc plus du *jism maj'úl* ; il s'agit même d'un organe qui ne peut se former qu'après l'achèvement complet de celui-ci. Cette *latífa qálabíya*, organe corporel subtil, c'est-à-dire présentant la forme du corps mais à l'état subtil, est en quelque sorte l'embryon ou le « moule » du corps nouveau, du corps subtil « acquis » (*moktasab*). C'est pourquoi l'anthropologie mystique le désigne symboliquement comme l'« Adam de ton être » (*Adam wojúdi-ka*).

Le second organe ou centre subtil est rapporté à l'âme (*latífa nafsíya*). Il faut penser ici à l'âme non pas en tant qu'elle est désignable également comme *Rúh* (Esprit) et comme siège des opérations spirituelles en général, mais comme remplissant la fonction déterminée d'animer un corps ; c'est l'*anima sensitiva, vitalis*, l'âme en tant que siège des opérations vitales et organiques et qui par conséquent est aussi pour l'homme le « lieu » des désirs déréglés et des passions mauvaises. Elle est pour le spirituel le « lieu » même de l'épreuve (*dár al-ibtilá'*) où l'homme, comme Noé affrontant son peuple, affronte les contradictions de son être charnel. C'est pourquoi l'organe subtil qui y a son centre est le « Noé de ton être » (*Náh wojúdi-ka*).

Le troisième organe subtil est celui du cœur (*latífa qalbíya*), dans lequel se forme l'embryon d'une postérité mystique qui est dans cette *latífa* comme une perle dans une conque ; cette perle, ou cette postérité, n'est autre que l'organe subtil qui sera le Vrai Moi, la personnalité véritable (*latífa aná'íya*), ci-dessous le « Mohammad de ton être ». L'allusion à cette postérité spirituelle, c'est-à-dire au Moi supérieur qui sera l'enfant conçu dans le

cœur du mystique, nous fait comprendre d'emblée pourquoi le centre subtil du cœur qui est appelé à lui donner naissance, est l'« Abraham de ton être » (*Ibrâhîm wojûdi-ka*).

Le quatrième organe subtil (*latîfa sirrîya*) est rapporté au centre que désigne techniquement le terme *sirr*, le « secret », le tréfonds ou la surconscience, le seuil de la transconscience. C'est le lieu et l'organe du colloque intime, entretien secret, « psaume confidentiel » (*mondjât*); c'est le « Moïse de ton être » (*Mûsâ wojûdi-ka*).

Le cinquième organe subtil (*latîfa rūhîya*) est rapporté à l'esprit (*Rûh*, pneûma); de par la noblesse de son rang, il est investi en propre de la vice-régence divine (*khalîfa*), de la fonction représentative de la divinité; c'est le « David de ton être » (*Dâwûd wojûdi-ka*)⁹⁴.

Le sixième organe subtil (*latîfa khafîya*) est rapporté au centre que désigne techniquement le terme de « mystère », l'arcane (*al-khafî*). C'est par cet organe qu'est reçue l'assistance de l'Esprit-Saint (*Rûh al-Qods*); dans la hiérarchie des états spirituels, il marquera l'accès à l'état de *Nabî*. C'est le « Jésus de ton être » (*'Isâ wojûdi-ka*)⁹⁵; c'est lui qui est l'Annonciateur du Nom à tous les autres centres subtils et au « peuple » de leurs facultés, parce qu'il en est le chef. Ce Nom qu'il annonce est la typification prophétique du septième organe subtil, le *sceau* de ton être, de même que selon le texte qorânique (61 : 6) Jésus, comme avant-dernier prophète de notre Cycle, fut l'annonciateur du dernier Prophète, c'est-à-dire de la venue du *Paraclet*⁹⁶.

Enfin le septième organe subtil (*latîfa haqqîya*) est rapporté au centre divin de ton être, au *sceau* éternel de ta personne;

94. Par allusion au verset qorânique 38 : 25 : « O David ! nous t'avons établi comme notre khalife sur la terre. » Confirmation de l'investiture adamique : « Quand Dieu dit aux Anges (c'est-à-dire ici aux facultés rattachées à chacune des *latîfa*) : Voici que je vais établir un khalife sur la Terre (2 : 28). »

95. Par allusion aux versets 2 : 81 et 254 : « Nous avons envoyé 'Isâ ibn Maryam accompagné de signes manifestes, et nous l'avons fortifié par l'Esprit-Saint », c'est-à-dire par l'Ange Gabriel comme Ange de l'Annonciation, « compagnon inséparable » de Jésus, comme plus tard il l'est pour Mohammad, comme Ange de la Révélation.

96. Par allusion au verset 61 : 6 : « 'Isâ ibn Maryam disait : O enfants d'Israël, je suis un envoyé de Dieu vers vous, confirmant la Torah qui est entre vos mains, et annonçant un Envoyé qui viendra après moi et dont le nom sera Ahmad (= *laudatissimus, periklytos*). Sur l'altération du texte évangélique que, selon l'exégèse islamique, les Chrétiens auraient commise en remplaçant ce mot par le mot *Paracletos* pour annuler cette annonce d'un autre prophète par Jésus, cf. précédemment ici liv. I, chap. VI, n. 253 et *infra* t. IV, liv. VII, chap. III, 3. Pour l'interprétation proprement shî'ite du Paraclet, cf. notre rapport sur *L'Idée du Paraclet en philosophie iranienne* (Accad. Naz. dei Lincei. Convegno « La Persia nel Medioevo », Roma 1970).

c'est le « Mohammad de ton être » (*Mohammad wajûdi-ka*). C'est ce centre subtil divin qui recèle la « perle rare mohammadienne », c'est-à-dire l'organe subtil qui est le Vrai Moi (*latîfa and'fya*), et dont l'embryon a commencé à se former dans le centre subtil du cœur, l'« Abraham de ton être » (cf. ci-dessus). Nous avons là un premier exemple de l'admirable intériorisation du sens poursuivie et réalisée par Semnânî. Le motif inducteur est fourni par les versets qorâaniques situant la relation du prophète Mohammad avec Abraham : « Il suit la religion d'Abraham comme un pur croyant (*hanîf*) (4 : 124) .» « Les hommes les plus proches d'Abraham sont ceux qui suivent sa foi; tel est le prophète et tels sont ceux qui croient, et Dieu est l'Ami de ceux qui croient (3 : 61). » On peut méditer ces versets comme se rapportant à des personnages manifestés « aux horizons » (*fi'l-âfâq*), c'est-à-dire dans le temps historique du monde. Mais les méditer tels qu'ils sont des signes (*âyât*) s'accomplissant « dans l'âme », c'est éprouver et vérifier que ton vrai Moi éclos au centre divin de ton être, est l'enfant spirituel de ton « cœur », c'est-à-dire que le « Mohammad de ton être » est la postérité spirituelle de l'« Abraham de ton être ». C'est réaliser dans la personne du microcosme la vérité du sens selon lequel la religion de Mohammad s'origine à la religion d'Abraham, car « Abraham n'était ni Juif ni Chrétien; c'était un pur croyant (*hanîf*), *moslim* (3 : 60) », c'est-à-dire que l'« Abraham de ton être » est conduit à travers les centres subtils de la « surconscience » et de l'« arcane » (le Moïse et le Jésus de ton être), évitant les erreurs qui menacent leur peuple, c'est-à-dire les facultés de chacun de ces centres, jusqu'à ce qu'il atteigne celui qui typifie sa postérité spirituelle, ton vrai Moi.

Et ainsi en est-il pour la manière de méditer, d'intérioriser toutes les données qorâaniques, d'en effectuer le *ta'wîl*, le « retour », l'exégèse, le revirement du « monde des horizons » au « monde de l'âme ». Toutes les paroles adressées à l'un des sept prophètes, ou les paroles prononcées par eux, ou les événements agis par eux, tout cela doit être entendu comme s'accomplissant dans les « centres subtils » dont ils sont chacun respectivement la typification. Cette typologie prophétique des centres ou organes de la physiologie subtile, conduit à des réalisations mentales extraordinaires. « Chaque fois que dans le Livre tu entends les paroles adressées à Adam, écrit Semnânî, écoute-les par l'organe correspondant de ton corps subtil (*latîfa qâlabîya*)... Médite de quoi il est le symbole, et sois bien certain que l'ésotérique du discours se rapporte à toi comme discours concernant le monde de l'âme, de même que son exotérique se rapporte à Adam comme concernant les horizons... Alors seulement il te sera possible de t'appli-

quer à toi-même l'enseignement du Verbe divin et de le cueillir comme un rameau encore chargé de ses fleurs. »

« Chaque fois que tu entends ou médites les versets relatifs à *Noé*, écoute-les par l'organe subtil de ton *âme* vitale (*latîfa nafsiya*), afin de ne pas succomber, toi non plus, aux eaux du cataclyame, ne pas rester prisonnier de la double géhenne de la concupiscence et de la violence⁹⁷, et pour que le peuple de tes facultés ne soit pas englouti dans les abîmes des désirs illusoires. Chaque fois que tu écoutes les versets révélés au sujet d'*Abraham*, écoute-les par l'organe subtil de ton *cœur* (*latîfa qalbiya*); sois attentif au discours que t'adresse l'Ami divin; prends garde de te laisser absorber par quelque chose d'autre, afin que d'indice sensible en indice intelligible, il devienne pour toi aussi le seul Guide. Chaque fois que tu écoutes les paroles adressées à *Moïse* au cours de ses « entretiens secrets » (*monâjât*), et en général tout ce qui concerne les états spirituels de *Moïse*, perçois-les par l'organe subtil de ta surconscience (*latîfa sirriya*) qui est le *Moïse* de ton être, et aie le souci de satisfaire au contenu implicite du discours, de peur que le Samaritain n'égare le peuple de tes facultés avec le veau d'or des passions dérégées⁹⁸. Et chaque fois que tu médites les versets où *David* est nommé, les visitations divines émanant de l'Attribut d'amour, alors perçois tout cela par l'organe subtil de ton Esprit (*latîfa ruhîya*), le *David* de ton être, celui à qui fut enseigné l'art de fabriquer les cottes de mailles qui sont les souples inspirations d'amour sous l'apparence rigide du servage⁹⁹. Alors le peuple de tes facultés sera préservé du sabre des mensonges, de la lance des conjectures, de la flèche des doutes, et tu feras que ton corps agisse l'action de l'Esprit qui se sert de lui. »

« Chaque fois que tu médites ce qui se rapporte aux états spirituels de *Jésus*, écoute par l'organe subtil de ton « arcane » (*latîfa khafiya*), c'est-à-dire avec le *Jésus* de ton être. » Ce qu'il y a à entendre ici est d'une gravité extrême; dans une interrogation qorânique adressée à *Jésus*, *Semnanî* discerne au niveau de l'organe subtil que typifie *Jésus*, les raisons qui ont conduit

97. Double géhenne typifiée également par les deux mauvais compagnons de l'âme, dans le récit avicennien de Hayy ibn Yaqzân. Cf. H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, vol. II, pp. 11 ss.

98. Allusion au verset qorânique 20 : 96, le Samaritain recueillant une poignée de poussière sous les pas de l'Ange et la projetant sur le veau d'or pour lui donner vie.

99. Allusion aux versets 21 : 80 et 34 : 10; les montagnes et les oiseaux alternant avec *David* dans le chant de ses psaumes; *David* sachant amollir le fer, confectionner de souples cottes de mailles au lieu d'armures rigides (les premières symbolisant ici les inspirations d'amour, les secondes la rigoureuse observance de la Loi).

certaines mystiques en Islam et les chrétiens en général à une illusion dont la source leur est commune. « Est-ce toi, est-il demandé à Jésus, qui as jamais dit aux hommes : prenez-moi, moi et ma mère, comme deux dieux à l'exclusion de Dieu ? — Par ta gloire, non ! (répond Jésus). Comment pourrais-je dire ce qui est indigne de moi ? (5 : 116). » Ce n'est donc pas Jésus, ni 'Isâ ibn Maryam ni le « Jésus de ton être » qui sont responsables de la faute de leur peuple, une faute dont Semnânî a une perception aussi extraordinaire que la thérapeutique par laquelle il y remédie.

Il y aurait à entreprendre une étude inédite autour de cette critique du christianisme tel qu'il pouvait apparaître à un des maîtres les plus profonds du soufisme. Bien entendu, cette critique diffère de toutes les polémiques inspirées aux docteurs exotériques et apologistes officiels. Le ton en est pathétique, et s'accorde à l'enjeu spirituel que Semnânî a en vue. Il faut, pour le comprendre, se reporter à son commentaire de la sourate CXII, une des sourates finales. Là même, Semnânî pressent une connexion saisissante entre la séduction à laquelle céda le dogme chrétien en proclamant que le Christ fils de Maryam est Dieu, et l'ivresse mystique dans laquelle un Hallâj s'écrie : « Je suis Dieu », tandis qu'un Bastâmî proclame : « Gloire à moi ! combien sublime est mon cas ! » Lorsque le mystique sort de cette ivresse, épouvanté d'une audace qui a pour elle l'excuse de l'état théopathique, il se réfugie dans un désir d'abolition de soi-même qui réparerait le blasphème : « Tuez-moi, ô mes compagnons ! car pour moi c'est mourir que de vivre et vivre que de mourir ¹⁰⁰. » Il se produit alors pour le mystique une situation extrêmement périlleuse ; il lui faut l'assistance d'un shaykh de grande expérience pour le sortir de l'abîme où sa conscience menace de s'effondrer et pour le conduire au degré supérieur, le degré qui est authentiquement le centre divin de son être (*latîfa haqqiya*). Et c'est une thérapeutique spirituelle du même ordre que requiert le chrétien. Car ce que Semnânî discerne sous l'un et l'autre aspect de la même *hybris*, c'est l'achèvement prématuré du pèlerinage d'Abraham, l'éclosion prématurée, voire l'avortement, de la postérité spirituelle dont le germe est déposé dans le centre subtil du cœur, l'« Abraham de ton être ». En effet le « mystère de l'arcane » (*ghayb al-khafî*, fréquemment Semnânî désigne les *latîfa*, les organes subtils, par le terme de mystère, *ghayb*), bien qu'il cerne et entoure les cinq autres mystères qui précèdent

100. On trouvera la traduction complète de cette *Qasida* de Hosayn Manaûr Hallâj, dont Semnânî cite ici le premier vers, dans le *Dîwân* traduit et présenté par Louis Massignon (*Documents spirituels*, 10). Paris 1955, pp. 26-27.

(ceux de l'esprit, de la surconscience, du cœur, de l'âme vitale et du corps), est lui-même cerné et enveloppé par le Mystère des Mystères (*ghayb al-ghoyûb*), c'est-à-dire le mystère du vrai centre divin en toi (*ghayb al-latîfat al-haqqîya*). Ce qui se passe dans le cas du dogme chrétien comme dans le cas du « Je suis Dieu » (*Anâ'l-Haqq*) de Hallâj, c'est en somme une rupture prématurée du processus de croissance et de maturation, une initiation manquée (comparer ci-dessus liv. I, chap. VII, 4).

Cette initiation manquée est celle qui aurait dû conduire à la naissance et à la connaissance du Moi véritable, la personne de ton vrai Moi, comme organe du divin en toi (*anâ'iyat haqqi-ka*). Ce n'est pas le « Jésus de ton être » qui est responsable de l'échec, pas plus que 'Isâ ibn Maryam n'est responsable de la christologie officielle, mais la région de ton être dont il typifie l'organe subtil est celle où se produit la menace du danger, le même danger qui pèse sur le soufi et sur le chrétien.

Ici, Semnânî explique longuement. Il y a une révélation, un dévoilement du moi, qui correspond à chacune des *latîfa*, depuis le moi encore charnel des deux centres auxquels sont rapportés les deux premiers organes subtils, jusqu'au Moi divin, le « Glorifié », le « Mohammad de ton être ». Le danger en question correspond au moment où le Moi fait son « apparition » (*tajallî*) au niveau de l'*arcane*, au degré de la *latîfat al-khafîya* ; et réciproquement, il correspond au moment où le secret de cette *latîfa* se dévoile à un moi qui n'est pas encore totalement purifié de l'ivresse, c'est-à-dire de l'inconscience qui obscurcit et fausse les perceptions au niveau des deux premières *latîfa*, l'organe subtil du corps et celui de l'âme vitale¹⁰¹. Un mode de perception inférieure est resté en œuvre, et c'est pourquoi l'on peut parler d'une initiation manquée. Le mystère de la théophanie, la manifestation de l'Esprit-Saint sous la forme visible de Gabriel apparaissant à Maryam, son « insufflation » en Maryam qui fait de Jésus le *Rûh Allah*, l'Esprit de Dieu, les chrétiens ne l'ont pas perçu au niveau de l'*arcane*, *latîfat al-khafîya* ; ils l'ont perçu au plan des évidences qui sont propres aux deux premières *latîfa* (ou encore : leur dogme fait naître matériellement le Dieu unique « sur terre », alors que le « Jésus de ton être » est le mystère de

101. Pour comprendre ce qu'implique l'effort pour parvenir à la *anâ'iyat haqqi-ka*, la personne de ton vrai Moi, se reporter au commentaire de la sourate 114, à ce que veut suggérer Semnânî en rapportant cette anecdote : Jésus sommeillait, ayant une brique pour coussin de tête. Alors vint le démon maudit, qui s'arrêta à son chevet. Lorsque Jésus eut perçu la présence du maudit, il s'éveilla et dit : « Pourquoi es-tu venu près de moi, ô maudit ? — Je suis venu chercher mes affaires. — Et quelles affaires sont donc à toi ici ? — Cette brique sur laquelle tu reposes ta tête. » Alors *Rûh Allah* (*Spiritus Dei* = Jésus) saisit la brique et la lui lança à la face.

ta naissance spirituelle, ton assumption céleste). Ils ont parlé de paternité, de maternité, de filialité; ils ont affirmé un « troisième de trois » (5 : 77), introduit les relations de trois personnes dans le mystère essentiellement Unique. Ils en sont restés aux types de relation accessibles à la conscience commune du monde extérieur. Ils n'ont pas pénétré jusqu'à la mer du *Jabarût*, là où émergent les points ou les centres de la Connaissance, de la Volonté et de la Puissance (ces trois termes désignent, chez Semnâni, les aspects d'une cosmogonie sur laquelle nous revenons plus loin). Les chrétiens ont fait de la première l'essence du Créateur, de la seconde son Fils, de la troisième l'Esprit-Saint ¹⁰². Il y a, certes, des intermédiaires (*wasâ'it*) dans le monde du Mystère, car l'opération divine procède toujours par médiations. Mais concevoir ces médiations d'après le mode de relation qui conditionne la génération dans le monde sensible, c'est ne pas voir au-delà de celui-ci; c'est, selon le vieux proverbe, croire qu'« au-delà de 'Abbadân il n'y a plus aucune cité ». Alors on affirmera que Jésus est fils de Dieu, de même qu'il était

102. Au cours de son commentaire de la sourate 112 (fol. 72^{re}) Semnâni réfère explicitement aux dogmes chrétiens de la Trinité et de l'Incarnation. Il connaît fort bien la manière différente dont Jacobites, Melkites et Nestoriens ont interprété le rapport de la divinité et de l'humanité (*lâhût* et *nâsût*) en christologie, comment a été posé le problème de la dualité des deux natures en une personne, ou au contraire affirmé la dualité des personnes. Il connaît le nom d'*Emanuel* et son sens (Dieu avec nous), les termes techniques : *ittihâd* (union hypostatique), le Fils *consubstantialis Patri* (*ibn jawhar abt-hi*) ; il donne plusieurs interprétations des trois Personnes, mais sa conception de la Triade divine réfère, comme en général chez nos auteurs, à un schéma (Père-Mère-Fils) où l'Esprit-Saint est envisagé comme hypostase féminine. Il s'agit donc d'une représentation de l'Esprit-Saint commune à certains Apocryphes, à certains auteurs syriaques (Aphraate) et à la gnose en général, mais nous manquons d'une recherche d'ensemble à ce sujet, laquelle éclairerait précieusement les sources d'information de nos auteurs. A relever qu'il ne s'agit pas d'une simple contingence grammaticale (le mot *esprit* étant féminin en sémitique), mais bien de la représentation d'une hypostase féminine, dont les attributs seront alors transférés à l'Ange Gabriel comme Esprit-Saint et Intelligence agente. D'où la christologie de Sohrawardi, par exemple, en s'accordant avec celle du Qorân, ne fait que reprendre le verset de l'Évangile aux Hébreux (« ma mère l'Esprit-Saint »). Cf. encore *supra* p. 264, n. 86. Pour les *Points* ou *Centres* dont il est question ici, se reporter à la cosmogonie (résumée plus loin). Quant à l'idée d'intermédiaire il y a ceci : de même que l'enfant n'est produit que par la conjonction du masculin et du féminin, de même le Centre de la Volonté (*noqtât irâdtya*) est manifesté comme résultant du Centre actif, centre de la Connaissance (*noqtât 'ilmtya, fâ'ila*), et du Centre réceptif de la Puissance (*noqtât qodrtya, qâbila*). Ce sont des Centres qui émergent de la mer du *Jabarût*, mais le Soi divin transcende tous les Noms et les Attributs. Seul pressent ce mystère celui qui atteint à la condition de *mahbûb* (l'aimé de Dieu) et qui est enlevé comme Jésus fut enlevé par Dieu au IV^e ciel (4 : 156), afin que soit produite en lui l'aptitude à être initié à la *latfât al-haqqtya*.

arrivé aux Juifs d'affirmer que 'Ozaïr (Esdras) était fils de Dieu (9 : 30). C'est là illusion commune à quiconque accède, encore en état d'imperfection spirituelle, aux degrés qui correspondent au centre subtil du mystère (la quatrième *latîfa*, le « Moïse de ton être ») et à celui de l'arcane (la cinquième *latîfa*, le « Jésus de ton être »).

Pour sauver de l'abîme le mystique qui en proclamant « Je suis Dieu » abaisse la divinité au rang d'un homme terrestre, Semnânî estime qu'il faut « l'enlever » jusqu'à une station mystique supérieure, où lui est révélée la nature de son vrai Moi, ce moi dont la divinité n'est pas le prédicat, mais qui est l'organe de la théophanie, de par son aptitude à être le *miroir* où cette théophanie advient, et à en être totalement investi. C'est cela le secret de la condition d'« aimé de Dieu » (celle où Dieu déclare de son aimé : « Je suis l'œil par lequel il voit, la main par laquelle il palpe etc. »)¹⁰³, et c'est le sens vrai de la perspective, perspective que renverse l'illusion du « *Anâ'l-Haqq* », illusion d'une Lune portée à l'incandescence par la Lumière du soleil et s'écriant : « C'est moi le soleil » (cf. précédemment cet exemple, aussi bien chez Sohrawardî, dans le récit de l'Archange empourpré, que chez les Horoufis). On retrouve ici le contraste entre pensée théophanique et pensée incarnationniste, entre l'événement-vision et l'événement entré et passé dans l'histoire matérielle. Ce contraste inspire à Semnânî une valorisation extraordinaire du verset qorânique (4 : 156) qui contient, on le sait, l'affirmation la plus explicitement « docétiste » de la christologie qorânique : « Ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié... Dieu l'a enlevé vers lui. » Cet « enlèvement vers Dieu » oppose le même contraste que l'assomption d'Hénoch (investi comme Anthropos céleste dans le Plérôme) au fait de l'Incarnation entrant dans la réalité matérielle de l'histoire terrestre. La question posée est claire : est-ce sur terre, n'est-ce pas plutôt « dans le Ciel » que s'accomplit l'humanité divine ? C'est en quelque sorte une cure de « docétisme » radical que Semnânî impose au chrétien aussi bien qu'au soufi égaré, parce que tous deux se méprennent sur le sens des théophanies : l'un proclame que Jésus est Dieu, l'autre s'écrie « Je suis Dieu ».

103. Célèbre *hadîth* répété par tous les mystiques, et dont le propos fut révélé au Prophète par l'Ange Gabriel, l'ayant entendu de Dieu même dans le Ciel... Assomption céleste de l'être humain (Hénoch, Mohammad), naissance au Ciel, investiture théophanique : mouvement inverse d'une descente *incarnant* au sens propre la divinité. Mais la confusion possible était la grande épreuve du soufisme, la tentation spirituelle qui motive chez Semnânî, comme une mise en garde, l'identification entre le cas du soufi succombant à l'ivresse mystique et le cas du chrétien emporté par l'ivresse dogmatique; cf. encore notre *Soufisme d'ibn 'Arabî*, p. 230, n. 63, et *infra* p. 309, n. 125.

Alors, de même que la christologie gnostique à laquelle fait écho le verset qorânique, réduit par avance à un non-sens inoffensif toute affirmation que « Dieu est mort », de même l'enlèvement du « Jésus de ton être » au degré de la *latîfat al-haqqîya* est nécessaire pour parfaire ton initiation et te préserver de l'égarement.

De même qu'il fallait que Jésus « soit enlevé vers Dieu » (enlevé, comme Hénôch, de l'histoire du monde extérieur et visible, privant ainsi de fondement toute volonté de puissance temporelle se réclamant de lui) et que du lieu céleste où il fut enlevé, il doive revenir en compagnie du Mahdî, l'Imâm qui est la fleur de la postérité prophétique, pour convier son peuple à la pure religion *hanîfî*; de même il faut que le « Jésus de ton être » « soit enlevé » par attraction d'extase divine jusqu'à la *latîfat al-haqqîya*, et que l'Ami au sens absolu fasse de toi le confident des mystères de son essence. « Jusque-là ne cède pas à l'illusion de croire que tu as rejoint et que tu es rendu parfait par la Manifestation (*tajallî*) de la réalité subtile ou mystère de ton Moi, tel qu'il se montre à l'organe subtil de ton arcane. » Il faut achever la marche d'Abraham; c'est cela entendre les versets qorânicos « par le Jésus de ton être », et c'est te mettre en mesure, toute vaine gloire bannie de ta pensée quand s'épiphanyse la Lumière sacrosainte, de répondre toi aussi par les mots mêmes que Jésus prononce dans le Qorân : « Tu sais ce qu'il y a au fond de moi-même, mais je ne sais pas ce qu'il y a en Toi. Car c'est Toi qui connais les mystères (5 : 116). »

« Dès lors, quand tu écoutes quelque propos que ce soit, adressé par Dieu à son ami le Prophète, ou quelque allusion qui le concerne, écoute-les, perçois-les, par l'organe subtil du divin en toi (*latîfat al-haqqîya*) », c'est-à-dire par le « *Mohammad de ton être* ». Pour comprendre cette qualification, il faut se remémorer de quelle manière Semnânî se représente la constitution psycho-cosmique des *latîfa*, de quelles sources et de quels influx résulte celle qui réalise dans la personne du spirituel l'humanité parfaite du *Nabî*. C'est là, dans ce centre subtil, que s'achève la formation de l'homme céleste. Là même atteint sa pleine stature le corps subtil « acquis » par la pratique spirituelle du mystique. Ce « corps acquis » (*jism moktasab*) est une notion essentielle de l'anthropologie de Semnânî, nous y revenons plus loin. Il se développe à la façon d'un embryon dans le corps physique destiné à périr et qui en est comme la membrane. A son tour, ce corps subtil est comme la matrice qui contient le « cœur essentiel » (*qalb haqîqî*, l'Abraham de ton être), lequel est la conque projetée dans les flots de la mer humaine, mais qui recèle la réalité subtile de ta vraie personne, celle qui est capable d'assumer la fonction théophanique du *miroir* (*al-mira'îya*).

Ainsi est énoncé un double thème d'une importance capitale pour toute la spiritualité de Semnânî : 1) thème du « corps spirituel » à la formation duquel ont à concourir tous les organes des centres subtils, et qui enveloppe l'enfant spirituel, postérité de l'« Abraham de ton être ». 2) thème du « miroir », *speculum*, thème privilégié de cette mystique *spéculative*, parce que dans ce miroir l'apparence réelle des théophanies est préservée des matérialisations hâtives qui sont le signe d'une initiation manquée. Et ce double thème traduit le souci d'une école spirituelle dont l'idée de l'assomption céleste caractérise toute l'attente. Il ne s'agit pas pour elle de donner à la divinité un corps humain de chair par lequel Dieu lui-même souffrira la mort; il s'agit d'assurer la naissance et la croissance du corps subtil, la théomorphose de l'homme. Il lui est inconcevable que l'Unique doive s'annihiler dans la condition humaine de la chair, pour que l'homme « soit enlevé » au lieu invisible de la condition céleste. L'ivresse du « Je suis Dieu », si le mystique ne s'en réveillait pas, renverserait l'ordre de cette assomption, et ne ferait que préfigurer la tragédie du « Dieu est mort ». En revanche, le mystère du *speculum*, l'image dans le miroir, est la seule possibilité d'identifier le différent et de différencier l'identique, sans succomber ni à l'identification ni à la différenciation. Aussi ce corps subtil portant à son sommet l'organe du *Moi théophanique*, notre shaykh le contemple comme un Sinaï mystique¹⁰⁴, montagne brillante de pureté et de l'éclat des fulgurations divines, montagne qui est la substance de cette *latîfa*, laquelle est simultanément celle qui connaît et celle qui est connue, la contemplante et la contemplée, parce qu'elle a la nature du *Miroir*. Et c'est aussi le « cœur » (*qalb*), le « pays de sécurité » (*al-balad al-amîn*), protégé des incursions et des séductions démoniaques; là se trouve le Temple sacro-saint (*Bayt Allah al-haram*), dont il est dit dans le Livre : « Quiconque y pénètre est désormais sain et sauf. »

Récapitulant toute cette partie du prologue de son commentaire qorânique, Semnânî insiste : « Sois dans la certitude qu'à chacun des sept centres ou organes subtils de ton être, il y a un peuple composé des facultés qui appartiennent en propre à ce centre subtil. Toutes les facultés bien équilibrées et stabilisées dans l'état d'harmonie forment le peuple croyant... Toutes les facultés dérégées qui persistent dans leur dérèglement, forment le peuple incroyant. » C'est par cette iconographie men-

104. Cf. *ta'wîl* de la sourate 95 (sourate du Sinaï), fol. 65^e. Dans la gnose ismaélienne, le Sinaï mystique est le symbole de l'Imâm, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index n. v. Et c'est à ce Sinaï mystique que parvient le pèlerin du « Récit de l'œil occidental » (liv. II, chap. vi).

tale que notre shaykh sera à même de poursuivre l'homologation du rôle des prophètes dans le « monde des horizons » et dans le monde intérieur de la personne individuelle. Elle lui permettra aussi de formuler en termes pathétiques l'expérience des révoltes de « son propre peuple incroyant » dressé contre ce que lui annonça le « Mohammad de son être ». « Chaque centre ou organe subtil est un prophète d'entre les prophètes qui apparurent aux horizons après Adam, et appelèrent les hommes à la religion de leur père Adam, jusqu'à ce que le tour de la prophétie échet à Noé »¹⁰⁵, et ainsi de suite, de prophète en prophète, jusqu'à la venue d'Ahmad (Paracletos-Periclytos), le Sceau des prophètes, le bien-aimé du seigneur des mondes, dont la *sharī'at* abroge les autres Lois.

Ainsi en va-t-il pour le monde intérieur de l'âme; la croissance de l'organisme spirituel passe par les sept *latīfa* qui sont chacune un des sept prophètes, et de cette croissance le mystique est averti par la visualisation des lumières colorées qui caractérisent chacun des centres subtils, et à l'observation desquelles Semnânî s'est montré si attentif. Tous les pèlerins mystiques (*sâlikân*), au cours des stations de leur marche spirituelle, visualisent ces lumières qui sont les voiles ténus enveloppant chacune des *latīfa*, et dont la coloration caractéristique décèle au pèlerin à quelle étape de sa croissance ou de son itinéraire il se trouve. Celle du corps (l'Adam de ton être) est de couleur gris fumée, virant au noir; celle de l'âme vitale (Noé) est de couleur bleue; celle du cœur (Abraham) est de couleur rouge; celle de la sur-

105. *Tafsiṭ*, prologue, fol. 2^b; la lumière de la prophétie (*nūr al-nobowwat*) passe d'Adam à Noé, de Noé à Abraham, d'Abraham à Moïse. Chaque fois les *Nabis* convoquent à Dieu les hommes de leur cycle respectif par leur *sharī'at*. A son tour, David convoque le commun des hommes par la Tora, tandis qu'il s'adresse à l'élite par ses Psaumes. Ainsi font les *Nabis* après lui, jusqu'à ce que soit suscité Jésus, annonciateur de la venue d'Ahmad (*periklytos, parakletos*), le sceau des Prophètes, le seigneur des Envoyés, l'Ami du Seigneur des mondes. Sa *sharī'at* abroge toutes les autres Lois, et les savants de son peuple assument une fonction semblable à celle des Prophètes en Israël. Ils convoquent les humains à sa *sharī'at* florissante, conciliante, facilitant la voie droite. Cette convocation, leurs successeurs la répètent de siècle en siècle, jusqu'à la consommation du monde, parce que sa religion se confond avec le sentiment religieux originel (*fitra*), de même que l'architecture de l'être humain est le sceau des natiuités (*mawāḍid*) au monde visible. — Sur la distinction entre les simples *Nabis* et les *Nabis morsal* ou les *Ulū'l-'aṣm* auxquels ils succèdent (la distinction sera très importante, quand il s'agira d'analyser les trois degrés de la *latīfat al-haqqīya*), cf. liv. I, chap. VI, et *supra* chap. III, 9. Les *Nabis* assument dans cette prophétologie un rôle analogue à celui des Imāms à l'intérieur de chaque période de la prophétie en prophétologie ahl'ite. Noter que le nombre *sept* est obtenu non pas, comme dans l'ismaélisme, par l'apparition du dernier Imām du cycle comme VII^e *Nātiq*, mais par l'insertion de David parmi les *Ulū'l-'aṣm*, « avec son Livre des Psaumes s'adressant à l'élite ».

conscience (Moïse) est blanche; celle de l'esprit (David) est de couleur jaune; celle de l'arcane (Jésus) est d'un noir lumineux ou lumière noire (*aswâd nûrânî*); celle du centre divin (*Mohammad*) est d'une couleur verte éclatante (émeraude)¹⁰⁶, car la couleur verte est la plus appropriée au secret du Mystère des mystères (*sirr ghayb al-ghoyûb*)¹⁰⁷. Voici un tableau récapitulatif des correspondances entre les organes de la physiologie subtile, les noms des prophètes qui les typifient et les lumières colorées qui les signalent.

ORGANE SUBTIL	PROPHETE	COULEUR
Latifa qâlabiya	Adam de ton être	gris fumée
Latifa nafsiya	Noé de ton être	bleu
Latifa qalbiya	Abraham de ton être	rouge
Latifa sirriya	Moïse de ton être	blanc
Latifa rūhiya	David de ton être	jaune
Latifa khafiya	Jésus de ton être	lumière noire
Latifa haqqiya	Mohammad de ton être	vert émeraude

Nous avons traité ailleurs beaucoup plus longuement des « photismes colorés » chez Najmoddîn Kobrâ et dans son école, particulièrement chez Najm Dâyeḥ Râzî. Le « noir lumineux », symbole ici du centre ou organe subtil typifié dans la personne de Jésus, est l'équivalent de la « lumière noire » (en persan *nûr-e siyâh*), caractéristique de certaines visions chez Shamsoddîn Lâhijî, commentateur de la « Roseraie du Mystère » de Mahmûd Shabestarî. Nous ne pouvons malheureusement pas y revenir en détail ici¹⁰⁸.

3. - « L'ange Gabriel de ton être »

Voici maintenant atteint le point décisif auquel doit se décider toute la doctrine herméneutique de Semnânî. D'une part, nous

106. Cf. *Kitâb al-'orwat al-sothqâ* (livre fondamental pour la métaphysique, la spiritualité et l'autobiographie de Semnânî; il en existe deux versions, arabe et persane, abrég. ici = 'Orwat), ms. Mashhad, Hikmat 203, fol. 118^a; *Fasl al-sharî'at*, ms. Istanbul, Fayzullah 2135, fol. 101^b; *Toḥfat al-Sâlikîn* (excellent résumé de la doctrine semnânienne par un disciple, abrég. ici = *Toḥfat*), ms. Istanbul, Fâtih 3567, fol. 11^b ss.

107. Sur cette précellence de la couleur verte (émeraude), cf. le texte du *Tafsîr* (fol. 9^b) de 53 : 18, à propos du *raḡraf*, la pièce d'étoffe verte que vit le Prophète et qui recouvrait l'horizon du ciel, lors de sa première vision de l'Ange.

108. Cf. notre livre sur *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, 2^e éd., Paris 1971, (abrég. ici = *Homme de lumière*), principalement le chapitre IV, *Visio smaragdina*, pp. 95 ss., et le chapitre V, « Lumière noire », pp. 149 ss.

savons qu'au « monde des horizons », c'est-à-dire dans le temps des événements historiques sublunaires, le prophète Mohammad est le « Sceau de la prophétie ». D'autre part, il est prescrit au spirituel de percevoir le sens des révélations « dans le monde de l'âme » par les « prophètes de son être », et au « Sinai de son être » par le « Mohammad de son être ». Le passage du « Mohammad de l'histoire » au « Mohammad de l'âme » décide donc de toute la spiritualité fondée sur l'intériorisation des données qorâniques, lesquelles présentent sept profondeurs du sens ésotérique correspondant aux sept organes ou centres subtils de l'anthropologie mystique. Du même coup, le processus d'intériorisation nous pose ici la même question que précédemment.

Nous avons vu en effet ce qu'il en était de la doctrine des *Ishrâqiyân*, telle qu'en rendait compte Sâ'inoddîn Torkeh, et qui trouvait son prolongement dans l'exposé du *Dabestân*. Là aussi, nous avons une intériorisation parfaite de la prophétologie, mais par une autre voie que celle des sept organes subtils que décrit Semnâni. Il nous a été rappelé que l'Intelligence agente, identique à l'Esprit-Saint, à l'Ange Gabriel de la Révélation, est, en tant que X^e Intelligence, le « Sceau de la prophétie » au niveau du plérôme archangélique; que, par conséquent, conformément à la gnoséologie avicenne-sohrawardienne, tout spirituel qui se conjoint à elle est, du fait de cette conjonction, investi, lui aussi, de la qualité de *nabî* et devient à son tour le « Sceau de la prophétie ». L'événement s'accomplit invisiblement dans le plérôme; c'est un pur événement spirituel qui ne tombe pas dans la matérialité des faits du temps de l'histoire (le *samân âfâqî*) et qui, par conséquent, n'infirmes en rien la qualité de « Sceau de la prophétie » conférée au dernier prophète du cycle de la prophétie en ce monde. La question se posait alors : les *Ishrâqiyân* réalisent, actualisent, l'ésotérique de la prophétie et de la mission prophétique; or, cet ésotérique, c'est originellement le shî'isme qui l'a défini et en a déterminé le contenu, en déclarant que la *walâyat* de l'Imâm est l'ésotérique de la prophétie; qu'en est-il alors de la *walâyat*, et d'une *walâyat* sans Imâm, lorsque les *Ishrâqiyân* touchent à la chose sans prononcer le nom de *walâyat* ni le nom de l'Imâm ? A cette question Sâ'inoddîn avait une réponse discrète : tous les spirituels dont le degré est en deçà du shî'isme, vivent et représentent l'imminence de l'Heure, mais l'Heure ne s'est pas encore levée.

L'intériorisme de Semnâni réalise, lui aussi, une parfaite intériorisation de la prophétologie. Impossible de réaliser plus radicalement le sens ésotérique de la prophétologie que de reconduire les aspects de celle-ci aux « prophètes de ton être ». Seulement, l'horizon de Semnâni, en raison de sa formation

personnelle, n'est pas dominé par les questions de la gnoséologie qui ouvrirait la voie aux *Ishrâqîyûn*. La figure de l'Intelligence agente, sous ses différents noms et quant à sa fonction prophétique, n'est pas celle qui polarise le processus de sa vie intérieure, comme elle polarise l'itinéraire du pèlerin mystique dans les récits de Sohrawardî. Et cependant, malgré cela, outre les sept *latîfa* ou organes subtils, dont les typifications totalisent l'ensemble du cycle de la prophétie par leur correspondance respective avec chacun des sept grands prophètes qui ont été missionnés pour révéler un Livre, une *sharî'at*, — outre ces sept *latîfa*, donc, mention est faite d'une autre mystérieuse *latîfa* qui ne nous est pas expliquée systématiquement. C'est celle que Semnânî désigne comme *latîfa jabra'êliya*. C'est une *latîfa*, un centre ou organe subtil, qui au sommet de l'anthropologie prophétique et par analogie avec les sept autres *latîfa*, est à comprendre comme « l'ange Gabriel de ton être ». Mais précisément, l'ange Gabriel qui est l'Esprit-Saint, est la figure homologuée par les *Ishrâqîyûn* et les *'orafâ* à l'Intelligence agente des philosophes, et réciproquement. Il est l'Ange de la connaissance, et il est l'Ange de la Révélation. C'est cette homologation qui illustre le *hadîth* bien connu : « Les savants (ou les sages) de la communauté de Mohammad y remplissent un rôle analogue à celui des prophètes parmi le peuple d'Israël ¹⁰⁹. » Ce qui fait que nous retrouvons une situation parallèle à celle que Sâ'inoddîn nous permettait d'analyser chez les *Ishrâqîyûn*. Gabriel, l'Ange de la connaissance et de la Révélation, faisait de chacun d'eux un *nabî*. Or, le rôle que la prophétologie assigne à l'Ange, c'est la révélation de l'*exotérique* au *nabî*. Mais la prophétologie des *Ishrâqîyûn* introduit chaque spirituel à l'*ésotérique* de la prophétie. Alors, l'ange de la Révélation est-il le même que l'ange du *ta'wîl*, ou bien ne fallait-il pas dire que l'angéologie de la connaissance postule, comme complément nécessaire, une imâmologie de la connaissance, parce que le *zâhir* postule le *bâtin*, et que la *nobowwat* postule la *walâyat*?

Voici maintenant que Semnânî conduit sans défaillance l'intériorisation de la prophétologie jusqu'à faire de l'ange Gabriel une *latîfa*, un organe subtil, de l'anthropologie mystique. Le « Gabriel de ton être » est l'ange du *ta'wîl*. Alors la question se pose comme précédemment : aurons-nous du même coup un ésotérique de la prophétie, c'est-à-dire la *walâyat* de l'Imâm, sans Imâm ? L'issue du problème va s'annoncer comme extrê-

109. Deux formes du *hadîth* : « Les savants de ma communauté sont les homologues des prophètes d'Israël » ou bien « sont les héritiers des prophètes » ; comparer la manière dont Haydar Âmolî comprend ce *hadîth*, *Jâmi' al-awâr*, pp. 421, 422, 479, 489, 504 et précédemment ici liv. I, chap. vi, 4.

mement précieuse pour toute l'histoire de la spiritualité. Nous relèverons brièvement que cette *latîfa jabra'êltya* est aussi ce que Semnânî désigne du nom caractéristique de *ostâd ghaybî*, le maître invisible, le maître personnel intérieur. Quand nous avons l'impression, chez Semnânî, d'une imâmologie qui ne veut pas dire son nom, la raison en est peut-être simplement que, chez lui, l'imâmologie se trouve, comme la prophétologie, radicalement intériorisée. Mais cette intériorisation est une expérience commune à tous les 'orafâ. Nous savons déjà que dans certaines méditations de la devise : « Celui qui se connaît soi-même connaît son seigneur », il arrive que la figure de l'Imâm se superpose à celle du soi (« celui qui connaît son Imâm »). La relation de piété vécue avec le XII^e Imâm « caché aux sens mais présent au cœur de ses fidèles », est *eo ipso* une relation avec *ostâd ghaybî*. Les témoignages ne manquent pas. Pourquoi, dès lors, en passant sous silence l'imâmologie que son ésotérisme présuppose, Semnânî semble-t-il ne faire qu'aggraver l'équivoque entre shî'isme et soufisme, qu'une génération plus tard Haydar Âmolî dénoncera avec tant de vigueur ?

Les éléments de la réponse, ou plutôt de la recherche, doivent être demandés d'une part au sentiment personnel de Semnânî : qu'en est-il du sunnisme professé par lui ? Simultanément, qu'en est-il de la dévotion professée par lui à l'égard de l'Imâm ? D'autre part, on les demandera à ce qui précisément fait l'essence du *ostâd ghaybî*, à son intervention dans la perspective rigoureusement ésotérique, c'est-à-dire dans l'intériorisation semnânienne de la prophétologie. Bref, comment l'« ange Gabriel de ton être » comme maître intérieur, guide invisible, est-il l'« Imâm de ton être », sans que Semnânî emploie ce dernier terme, qui correspond adéquatement à l'intériorisation de l'imâmologie dans la mystique ismaélienne et celle du shî'isme duodécimain ¹¹⁰ ? La comparaison serait instructive.

110. On rappelle tout ce qu'il y a eu occasion de dire (liv. I) concernant les rapports de la *nobowwat* et de la *walâyat* ; c'est toute la prophétologie shî'ite qui est en cause ; cf. également notre étude *Imâmologie et philosophie* (in *Le Shî'isme imâmite*, Colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968), Paris 1970, pp. 143-174. De la même thèse que la *walâyat* est la présupposition de la *nobowwat*, et que tout *nabî* (prophète) est d'abord un *walî*, des conclusions inverses ont été tirées quant à la préséance de l'une sur l'autre. Les 'orafâ s'accordent sur la préséance de la *walâyat*, mais cette préséance peut être considérée dans la seule personne du « Sceau des prophètes » qui cumule l'une et l'autre, ou bien être considérée comme telle, et dès lors impliquer la préséance de l'Imâm. Cette seconde position est celle de l'ismaélisme iranien réformé d'Alamût. L'« intériorisation » des données de la prophétologie est à étudier en conséquence. Sur cette intériorisation dans l'ismaélisme, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s. v. imâmat, imâmologie, olivier, Sinal. On notera que la tradition d'Alamût donne le nom de Melchisédek à l'Imâm des trois premières

Bien que de nos jours en Iran, Semnânî, dans l'opinion de beaucoup de personnes, passe pour avoir été shî'ite, l'affirmation ne saurait être aussi simple. Certes, il serait difficile de l'exclure tout à fait du shî'isme, ne serait-ce que parce qu'à son sens, comme au sens de Haydar Âmolî, « les soufis sont les vrais shî'ites ». Mais il y a plus. Le témoignage de Qâzî Nûrollâh Shoshtarî peut ne pas être décisif; certains estiment en effet que le pieux historien, qui devait plus tard être honoré du surnom de « troisième martyr » du shî'isme, se laisse parfois entraîner par sa ferveur shî'ite, pour rallier à la cause des Imâms certaines grandes figures du passé. Mais en fait Qâzî Nûrollâh semble avoir bien discerné le « shî'isme qui n'ose pas dire son nom », et il nous semble avoir apprécié avec nuance et sagacité le cas de Semnânî ¹¹¹. Il se réfère, entre autres, à un traité de ce dernier dont nous n'avons malheureusement encore retrouvé aucun manuscrit, mais sur un point de doctrine qui concorde parfaitement avec une page du prologue de son *Tafsîr*, celle dans laquelle Semnânî reconnaît que l'Imâm 'Alî fut le seul à posséder la plénitude de l'Imâmat (*khilâfat, wirâthat, walâyat*). Nous y revenons plus loin. Il est également remarquable qu'en citant un texte du IV^e Imâm, l'Imâm Zayn al-'Âbidîn, Semnânî fasse suivre la mention de son nom d'un *taslîm* solennel, comme seul a coutume de le faire un shî'ite. Bien que sa position concernant le XII^e Imâm ne soit pas celle d'un imâmite duodécimain, il admet que le Mahdî doive être un descendant de Fâtima, et sera le seul à cumuler en sa personne, après le I^{er} Imâm, la plénitude de l'Imâmat. Il en dégage même, nous le rappellerons plus loin, une spiritualité conforme à sa méthode d'intériorisation : le mystique doit actualiser en soi-même la puissance spirituelle de l'Imâm attendu, ne pas se contenter d'en attendre la venue, mais la rendre ainsi plus proche, la faire advenir. C'est là un sentiment que l'on trouve exprimé chez maints spirituels. Trait non moins remarquable : dans un petit traité consacré au I^{er} Imâm et publié naguère, Semnânî désigne d'un

périodes de notre cycle (par des variantes de la forme du nom), comme si se produisait, dans l'imâmologie, une résurgence de la christologie des Melchisédékiens (Melchisédek comme entité angélique et Esprit-Saint, théophanie du *Logos asarkos*, vrai « fils de Dieu », etc.). L'intériorisation aboutirait ici, en termes semnâniens, à un « Melchisédek de ton être ».

111. Cf. Qâzî Nûrollâh Shoshtarî, *Majâlis al-mu'minin*, Bombay 1268, p. 298. Ce que nous relevons ici dans le prologue du *Tafsîr*, fol. 4^b, s'accorde avec ce que Qâzî Nûrollâh relève dans un autre traité de notre auteur. Le *taslîm* solennel auquel nous faisons allusion dans le texte vient après la citation d'un propos du IV^e Imâm concernant le corps subtil; Semnânî fait suivre le nom de l'Imâm et de ses ascendants (l'Imâm Hosayn et l'Imâm 'Alî) de la salutation caractéristique : *'alayhim salâm Allâh wa salâm rasûli-hi*.

bout à l'autre l'Imâm 'Alî comme « notre Imâm »¹¹², expression qui n'apparaît spontanément que chez un shî'ite.

Enfin Semnânî, maître en soufisme, sait parfaitement ce qu'est le cycle de la *walâyat*. Si, nous dit-il, le Qorân totalise l'ensemble des perfections, c'est que Dieu y a fixé à la fois le « centre exotérique » (*al-noqtat al-zâhira*) et le « centre ésotérique » (*al-noqtat al-bâtina*) autour duquel révolue le cycle de la *walâyat*, une fois achevé et révolu le cycle de la prophétie. C'est pourquoi Semnânî rappelle tout au long le propos solennellement adressé par le Prophète à 'Alî ibn Abî-Tâlib. Là même (et telle est la valorisation plénière du *hadîth* chez les shî'ites duodécimains comme chez les ismaéliens) le nom propre de 'Alî (*Excelsus*) désigne non pas l'individualité empirique de l'Imâm, mais la substance de l'Imâmat, l'Imâm éternel (celui auquel les textes ismaéliens de la tradition d'Alamût donnent le nom de Melchisédek, lors des deux premières périodes du cycle); la personne de l'Imâm visible en est le pôle terrestre, l'épiphanie à ce monde. « Dieu Très-Haut m'a dit : O Mohammad ! j'ai envoyé 'Alî avec les autres prophètes secrètement (invisiblement), je l'ai envoyé avec toi à découvert (visiblement). Et le Prophète lui-même a expliqué le sens de ce propos en déclarant à 'Alî : Tu es par rapport à moi comme Aaron par rapport à Moïse¹¹³. Il a dit également : Il n'y aura plus de prophète après moi, — afin que l'on sache que la porte de la prophétie est et reste close, tandis que la porte de la *walâyat* est et reste ouverte. »

Nous sommes ici en présence de *hadîth* qui, dans la tradition shî'ite, ont une portée capitale et parfaitement claire. Ils corroborent d'autres *hadîth* proclamant qu'une même Lumière donna existence aussi bien à la mission prophétique qu'à l'Imâmat, c'est-à-dire à l'exotérique de la « Réalité mohammadienne éternelle » (*Haqîqat mohammadîya*) qui est la *nobowwat* du prophète, et à son ésotérique qui est la *walâyat* de l'Imâm, à l'énonciation de la Révélation et à son herméneutique ésotérique. Ce qui, d'une part, dans le christianisme « paraclétique » se caractérise comme une continuation de l'inspiration appelée désormais à dévoiler le sens caché des révélations et des religions, c'est d'autre part, en termes shî'ites, le sens, la fonction et le charisme de l'Imâm. L'idée de *walâyat* s'origine aux plus anciens *hadîth* enregistrés dans le *corpus* de Kolaynî et dans celui de

112. Ce traité a été publié par le regretté Marijan Molé, in *Bulletin d'études orientales* (Institut français de Damas), t. XVI, 1958-1960, pp. 61 ss., mais le texte et la traduction seraient à améliorer.

113. C'est un des *hadîth* shî'ites les plus importants, sur lesquels est fondée l'investiture du 1^{er} Imâm, cf. Majlis, *Bihâr al-Anwâr*, éd. lith., Téhéran 1302 h. L., vol. IX, Bâb 53, pp. 237

Saffār. Parler de la *walāyat* isolément, en passant sous silence le charisme de l'Imām, c'est plus qu'un paradoxe, c'est déchirer une unité. La *walāyat* est alors suspendue dans le vide; elle ne peut se suspendre à la mission prophétique, puisque celle-ci était strictement limitée au *tanzīl*, à l'exotérique. Il faut que l'initiative du « retour », du *ta'wīl*, procède du cœur même de la *Haqīqat mohammadiya*, c'est-à-dire de la *walāyat* de l'Imām, et c'est cela la *walāyat* comme Imāmat. Un maître soufi comme Semnānī, aussi conscient de son soufisme qu'un Haydar Āmolī, a-t-il consenti à la déchirure ?

L'affirmative semble résulter de certaines déclarations éparées au cours de ses œuvres, dans lesquelles il atteste avoir choisi le sunnisme comme « voie du milieu ». Non moins explicite sa position à l'égard du XII^e Imām, fils de l'Imām Hasan al-'Askarī. Il le considère, à la suite des onze autres Imāms, comme ayant été le « pôle » en son temps (pendant les dix-neuf années précédant « sa mort »); lui ont succédé les « pôles » du soufisme. Tout se passe comme si la succession imāmique se transférait aux shaykhs qui furent les « pôles » du soufisme, et le soufisme devient alors en effet le « vrai shī'isme ». Mais si cette idée est bien celle d'un certain soufisme, on comprend aussi qu'elle soit énergiquement rejetée par les shī'ites, parce qu'elle est inconciliable avec l'idée shī'ite du XII^e Imām : l'idée de la grande Occultation (*ghaybat*) qui fait que l'Imām de ce temps, le XII^e Imām, existe d'ores et déjà, puisqu'il fut manifesté brièvement dans le passé, tandis que simultanément il est encore à venir, puisque sa parousie est attendue, Heure toujours imminente qui donne son sens à chaque moment présent, chaque *munc*. Enfin il y a le fait non moins grave de quelques lignes dans lesquelles Semnānī dénonce l'« erreur » de deux catégories de shī'ites : il y a un groupe qui ferait de l'Imām 'Alī un dieu par incarnation (*holūl*) et union hypostatique (*ittihād*). (Or cela, jamais aucun shī'ite duodécimain ne l'a professé, répétant inlassablement que, si les Imāms sont les supports des Attributs divins, ils n'en sont pas moins des créatures. La voie droite, *sirāt mostaqīm*, la « voie du milieu » entre l'extrémisme et le sunnisme, les shī'ites duodécimains ont conscience que cette voie est précisément celle qu'ils suivent). Et puis il y a, dit Semnānī, un second groupe chez lequel il dénonce l'affirmation que la *nobowwat* est l'exotérique de la *walāyat*, et que la *walāyat* est l'ésotérique de la *nobowwat* ¹¹⁴. Or, dénoncer cette doctrine fondamentale

114. Ce reproche, de la part d'un homme du *bātin*, un « intérieuriste » comme Semnānī, est surprenant et paradoxal, à moins qu'il n'y ait confusion entre *walāyat* shī'ite et *wilāyat* soufie, cf. S. H. Nasr, *Le Shī'isme et le soufisme* (in

de la gnose shî'ite, ce n'est pas seulement entrer en conflit avec elle, cela revient pour Semnânî à entrer en conflit avec lui-même, avec tout son *tafsîr*, avec l'idée même de la *walâyat* qui lui permet de réaliser l'intériorisation de la prophétologie tout au long de ce *tafsîr*.

Devant ces propositions qui s'entrechoquent, le premier sentiment est de perplexité. Et puis, l'on s'aperçoit très vite que l'on se trouve devant la situation dénoncée précisément avec tant de vigueur par Haydar Âmolî, au cours de ce même VIII^e/XIV^e siècle. Sayyed Haydar, lui aussi, faisait sien, comme Semnânî, le paradoxe affirmant que les soufis sont « les vrais shî'ites », mais c'était pour professer un shî'isme duodécimain intégral, revendiquant toute la tradition de sa gnose, et édifier à côté du *Jâmi' al-asrâr* un monumental commentaire shî'ite des *Fostûs* d'Ibn 'Arabî. Qu'en fut-il donc du secret de Semnânî ? Nous ne devons jamais oublier l'importance du *ketmân* ou *taqîyeh*, la « discipline de l'arcane », prescrite par les Imâms et observée pendant tant de siècles par les shî'ites. L'ésotérisme shî'ite n'est pas un vain mot ; maintes fois, l'on peut se trouver devant un shî'ite sans s'en douter. Cette discipline était à la fois respect de la vérité qui n'est due qu'à celui qui est digne de la recevoir, capable de l'entendre, et clause de sauvegarde personnelle devant l'ennemi persécuteur. L'on pourrait alors se demander dans quelle mesure cette clause de sauvegarde, Semnânî ne la fait pas jouer dans son propre cas. Mais en tout état de cause, se limiter à ce genre de question, ce serait rester à moitié chemin de l'itinéraire spirituel auquel il invite son lecteur. Au terme de cet itinéraire spirituel, il y a précisément l'idée de la *latîfa jabra'ellîya*, cet « ange Gabriel de ton être » lequel n'est autre finalement que le maître invisible, *ostâd ghaybî*, qui, en révélant au mystique le sens ésotérique des versets qorâaniques, lui permet l'intériorisation de toute la prophétologie. Et c'est là peut-être qu'il convient au mieux de chercher le secret de Semnânî, un secret de sa spiritualité appelé à fructifier encore.

L'idée du maître invisible, du guide personnel intérieur, est particulièrement vivante dans la spiritualité de l'école de Najmod-dîn Kobrâ à la lignée spirituelle de qui appartient Semnânî. Najm Kobrâ a même décrit en détail les modes d'apparition *imaginale* à la vision intérieure (*basîra*) de cette Figure ou personne de lumière (le terme *shakhs nûrânî* est précisément celui par lequel les théosophes shî'ites désignent les Quatorze Imma-

culés dans leur existence plérômatische, au pluriel *ashkhâs nûrânîya*). « C'est cette personne de lumière devant toi, écrit Najm Kobrâ, que l'on désigne dans la terminologie du soufisme comme le Guide suprasensible (*moqaddam al-ghayb*). On l'appelle également le maître personnel suprasensible (*shaykh al-ghayb*); ou encore Balance spirituelle du suprasensible (*mîzân al-ghayb*). » D'autres noms lui sont encore prodigués : Guide de lumière comme soleil du cœur, Soleil de la certitude, Soleil de la foi, Soleil spirituel de l'Esprit. Et plus explicitement encore Najm Kobrâ déclare : « Sache que le mystique a un témoin (*shâhid*). C'est lui que l'on appelle le Maître personnel au monde suprasensible. Il enlève le mystique vers le ciel, aussi est-ce dans le ciel qu'il apparaît. » Il est le « témoin dans le ciel »¹¹⁵. Toutes ces désignations nous mettent sur une voie qui nous reconduit à l'être spirituel que, de son côté, Sohrawardî désignait, en se rattachant à la tradition hermétiste, comme la « Nature Parfaite » (précédemment liv. II chap. III, 5 et chap. VI), dans le contexte traitant de « l'ange du gnostique ». Il n'est pas moins significatif qu'un profond théosophe shi'ite comme Qâzî Sa'id Qommi, dans son commentaire sur le *Tawhîd* d'Ibn Bâbûyeh, identifie la fonction de l'Imâm avec la fonction même de l'Ange de la race humaine (*rabb al-nû' al-insânî*) chez le *shaykh al-Ishrâq*. Cette figure de la Nature Parfaite nous avait reconduit antérieurement à la figure mazdéenne de la *Fravartî*, archétype et contrepartie céleste d'un être de lumière venu en ce monde. Najm Kobrâ ne dit pas autre chose quand il parle du « Témoin dans le ciel » comme *mîzân al-ghayb*, « balance », contrepartie du moi terrestre dans le monde spirituel. L'accumulation de ces faits accroît encore l'évidence précédemment acquise concernant cette figure.

C'est donc tout cela aussi qui se trouve latent sous la notion de *ostâd ghaybî*, le maître et guide invisible, chez Semnânî. C'est bien le *shaykh al-ghayb* que nous notifient les visions de Najm Kobrâ. De même que le maître extérieur visible enseigne le *tafsîr*, de même le maître intérieur suprasensible révèle au spirituel inspiré le *ta'wîl*. Nous lisons ce texte d'ici quelques pages, il est d'une densité allusive remarquable. Le mystique inspiré est envers son *ostâd ghaybî* dans le même rapport que le prophète Mohammad envers l'ange Gabriel, Esprit-Saint. C'est pourquoi la suprême *latîfa* de l'organisme subtil est également rapportée au « Lotus de la limite », là où le Prophète vit dans le paradis se tenir l'ange Gabriel (53 : 14). D'où la précellence de la couleur verte que vit le Prophète et qui recouvrait

115. Cf. notre livre *Homme de lumière*, pp. 129 ss.

l'horizon du ciel, lors de sa première vision de l'Ange. Alors on comprend d'emblée que l'autre nom de ce *ostād ghaybî* n'est autre que la *latîfa jabra'elîya*, « l'ange Gabriel de ton être ». On pourrait encore dire que la *latîfa jabra'elîya* est ici dans le même rapport envers l'Ange de la révélation, que la Nature Parfaite envers l'Ange de la race humaine dans l'hermétisme sohrawardien. On comprend aussi pourquoi chez tant de mystiques, de Jalâl Rûmî à Mîr Dâmâd, l'annonciation de Gabriel Esprit-Saint à Maryam est méditée comme s'adressant à chaque mystique.

Mais il y a en outre ceci : l'Ange qui pour la prophétologie est l'Ange de la révélation, et pour la « théosophie orientale » des *Ishrâqiyân* l'Ange de la connaissance, est ici l'Ange du *ta'wîl*, de l'herméneutique spirituelle, c'est-à-dire celui qui révèle le sens caché des révélations antérieures à condition que le mystique possède l'ouïe du cœur, l'ouïe « céleste » (*mala-kât*). Dans cette mesure il assume la fonction spirituelle qui dans le shî'isme est celle de l'Imâm, parce que l'Imâm, en initiant au sens ésotérique, communique la *walâyat* qui est naissance spirituelle pour son adepte. Dès lors, ce que l'on peut dire, c'est que l'intériorisation radicale de la prophétologie, chez Semnânî, va de pair avec l'intériorisation radicale de l'imâmologie. L'Imâm devient le maître intérieur personnel et invisible. D'où, cette *latîfa jabra'elîya*, l'« ange Gabriel de ton être » qui domine toutes les autres *latîfa* et révèle le sens ésotérique de sa prophétie à chacun des « prophètes de ton être », nous pourrions l'appeler, dans le lexique de Semnânî, l'« Imâm de ton être » (*Imâm wajîdi-ka*). Ce serait là un sentiment de l'Imâm parfaitement à l'unisson de la piété shî'ite vécue chez les *'orafâ*. Je pense au propos d'un shaykh shî'ite éminent de nos jours, en Iran, répondant à un disciple qui lui demandait : « Où est l'Imâm caché ? — En toi, si tu es capable de le découvrir. » C'est un genre de propos que l'on ne tient ni en chaire ni sur la place publique. Mais il reste que pendant toute la période de la *ghaybat*, de la grande Occultation, l'Imâm, guide personnel, est éminemment et exclusivement *ostād ghaybî*, le maître personnel caché, invisible, dont la présence parfois se manifeste en apparitions fugitives, à l'insu de celui à qui il se montre et qui ne le sait qu'après (cf. *infra* liv. VII).

Nous laisserons donc Semnânî maître de son secret : qu'il se soit proclamé sunnite en toute sincérité, parce qu'il avait choisi le soufisme dans le sunnisme, en estimant que les soufis étaient « les vrais shî'ites », — ou bien qu'il ait fait cette déclaration par observance du *ketmân*, la « discipline de l'arcane ». En tout état de cause, son œuvre est apte à conduire le spirituel shî'ite qui

sait lire, jusqu'au sanctuaire de l'Imâm caché, auquel on n'accède pas par une foi extérieure, une *fides historica*, mais comme à un mystère liturgique célébré dans l'intime du cœur. Et nous considérerons Semnânî comme un grand maître spirituel dont toutes les œuvres subsistantes, tant arabes que persanes, devraient être éditées, en raison de leur exceptionnelle richesse tant en théosophie spéculative qu'en expérience spirituelle pratique. Même si elle apparaît au lecteur shî'ite comme « une imâmologie qui ne veut pas dire son nom » — parce que, pour le dire, il eût peut-être fallu l'intrépidité de Haydar Âmolî — il reste qu'en révélant au spirituel son guide invisible, l'« ange Gabriel de son être », elle lui ouvre l'accès à l'organe suprême de la physiologie subtile, la *latîfa haqqîya*, le « Mohammad de son être », et c'est seulement en atteignant à ce sommet du sens ésotérique de la prophétologie, à la *visio smaragdina*, que l'on devient intégralement un « mohammadien ». Car ce sens ésotérique, nul ne peut faire qu'il ne soit pas ce qu'il est : la *walâyat*. Plus loin, nous pressentirons peut-être encore mieux ce que signifie cette *latîfa*, « l'ange Gabriel de ton être » (*infra* § 7). « Ce sens subtil divin de son être, écrit Semnânî, est pour chaque spirituel l'horizon suprême (*al-ofq al-mobîn*) ; il n'est pas possible à la réalité de notre Moi essentiel (*li-anâ'iyati-nâ*) d'aller plus loin (*tajâwoz*, trans-gresser cet horizon). C'est pourquoi, celui qui est parvenu jusqu'à elle, que ce soit par le cheminement, la marche, l'envol ou l'extase ¹¹⁶, celui qui a fait éclore les puissances de tous ses organes subtils hors des ternissures de l'illusoire et du relatif, et les a fait se montrer telles qu'elles doivent se montrer à l'état pur, alors celui-là, oui, est un mohammadien au sens vrai. Sinon, ne te fais pas d'illusion ; ne crois pas que le fait d'articuler : J'atteste que Mohammad est l'Envoyé de Dieu, — ne crois pas que cela suffise à faire de toi un mohammadien. »

4. - Les quatre modes d'être du Livre révélé

Semnânî proclame ainsi avec énergie l'inefficacité totale d'une foi qui se limite à attester un fait historique et n'a de relation qu'avec ce fait extérieur (ce qui dans la langue de Luther s'appelle *fides historica seu mortua*). L'efficacité dépend de l'intériorisation,

116. Il y a là une allusion à sept catégories ou rangs de soufis : 1) *Tâlibân* (les aspirants, les chercheurs). 2) *Morîdân* (les disciples, les adeptes). 3) *Salikân* (les migrants, ceux qui s'engagent sur la Voie). 4) *Sâ'irân* (les voyageurs, ceux qui parcourent la Voie). 5) *Tâ'irân* (ceux qui volent comme l'oiseau). 6) *Wâsilân* (ceux qui rejoignent). 7) *Qotb-e irshâd* (le pôle de l'orientation spirituelle, qui correspond au cœur de Mohammad). Cf. 'Orvat, fol. 110^b-111.

et celle-ci implique une connexion organique entre la technique herméneutique d'approfondissement des sens ésotériques et la production d'états spirituels chez le mystique. Cette connexion entre l'herméneutique et l'anthropologie mystique signifie que la compréhension des sens cachés ne progresse qu'au fur et à mesure que progresse la croissance de l'organisme subtil caché dans l'être humain. La croissance de ce corps subtil, « de prophète en prophète », chaque prophète typifiant l'un de ses membres ou « centres » (jusqu'à l'organe mohammadien support du Moi théophanique), présuppose qu'à l'herméneutique prophétique corresponde une anthropologie prophétique. Nous allons nous trouver devant une structure plus complexe encore que la septuple articulation de l'ésotérisme que présentait l'opuscule de l'auteur iranien anonyme analysé ci-dessus (chap. II). Si, là même, la structure pouvait être mise en correspondance avec les sept *latîfa* de Semnâni, il y a ici quelque chose de plus. Certes, les sept sens ésotériques du Qorân correspondent aux sept centres de l'organisme subtil caché dans l'homme, cet organisme dont la croissance progresse au fur et à mesure de la compréhension des sens ésotériques qui se rapportent à chacun de ses centres subtils. Envisagée de cette manière, l'herméneutique est corrélative de l'anthropologie mystique. Mais en outre, ces sens ésotériques correspondent à divers modes d'être du Livre saint, eux-mêmes correspondant aux degrés de la cosmogonie. Ici il faut revenir à l'idée profonde que le texte cosmique et le texte du Livre, le Verbe créateur et le Verbe fixé dans l'écriture, sont deux aspects d'un processus unique. Envisagée de cette manière, l'herméneutique est corrélative d'une cosmologie et d'une cosmogonie. Pour comprendre les différents états du « Livre éternel », il conviendra donc de nous reporter au schéma de la cosmologie semnânienne que nous pourrions seulement évoquer ici. Ce sont en effet cette cosmogonie et cette cosmologie qui en définitive expliquent la constitution des organes de la physiologie subtile, les influx substantiels, les énergies cosmiques qui leur donnent naissance et qui situent leur degré en capacité de connaissance. Comme nous savons déjà que les sept organes ou centres de la physiologie subtile sont typifiés comme une heptade de prophètes, les « prophètes de ton être intérieur », on peut entrevoir l'extrême complexité que comporte la doctrine de Semnâni.

Les quatre modes d'être du Livre s'échelonnent ainsi de bas en haut : il y a tout d'abord son état exotérique, l'état du Verbe fixé avec de l'encre sur le papier, et faisant apparaître un sens littéral qui est le seul que comprennent les gens en leur écrasante majorité. Mais cet exotérique est le corps qui supporte tout le

reste; c'est pourquoi, en pratiquant l'herméneutique ésotérique la plus profonde, il n'est jamais possible de faire disparaître ni d'éliminer ce support (c'est cette impossibilité qui différencie justement le symbole de l'allégorie). Au-dessus de cet exotérique, phénomène matériel du Livre, s'échelonne une triple gradation dont chaque degré est typifié par une qualification du Livre empruntée au texte qorânique, comme déjà chez notre précédent soufi anonyme (*supra* chap. II), sans que les qualifications aient pourtant ici la même affectation, mais sans que cela tire à grande conséquence. D'autre part, il y aurait lieu de comparer tout ce qui va suivre avec ce qui a été dit précédemment sur le thème des « descentes épiphaniques du Livre » (liv. I, chap. v, 2).

Semnânî s'exprime ainsi : « Prends bien garde, fuis la suggestion démoniaque que les histoires (rapportées dans le Qorân, les *hikâyat*) sont des relations incohérentes; ne t'égare pas, ne deviens pas un réprouvé. Sois certain que celui qui refuse le *tafsîr* de l'exotérique (*zâhir*) du Qorân dans le monde des événements humains extérieurs (*'âlam al-âfâq al-nâsûtî*), celui-là est un hérétique bâtinien¹¹⁷. En revanche, celui qui refuse le *tafsîr* (= le *ta'wîl*) de l'ésotérique (*bâtîn*) du Qorân dans le monde intérieur céleste de l'âme (*'âlam al-anfos al-malakûtî*), celui-là est un négateur, un obscurantiste et un imbécile (les termes sont sévères). Mais celui qui conjoint l'exotérique et l'ésotérique (l'apparent et le caché), celui-là est un vrai *moslim*, un Élu. Celui qui a connaissance de la « limite » ou Idée du Qorân dans le monde du *jabarût* (monde des Attributs divins et des Intelligences angéliques), celui-là est un *mu'min* (un vrai croyant)¹¹⁸, un gnostique (*'ârif*) qui suit la Voie droite. Celui enfin qui connaît le sommet de la voie anagogique (*mottala'*) du Qorân dans le monde du *Lâhût* (la déité), celui-là est un excellent, un Parfait, un témoin devant les hommes, un initié aux mystères, un noble, un glorieux. »

117. *Tafsîr*, fol. 3^o. Le jugement ne concerne que l'Ismaélisme réformé d'Alamût ou un certain soufisme. Quant au maintien simultané du *zâhir* et du *bâtîn*, c'est, nous l'avons vu, la règle d'or du shî'isme duodécimain professé par Haydar Âmolî, lequel déclarait que c'était là le seul point essentiel qui le séparait des Ismaéliens. De même que le Verbe proféré par le Prophète sous la dictée de l'Ange est la forme épiphanique (le *mazhar*) du Verbe éternel, de même le sens littéral ou apparent est le *mazhar* du sens spirituel : *mazhar-riyat* donc (relation épiphanique), non point « union hypostatique ».

118. Allusion à la distinction entre *moslim* et *mu'min*. Cette distinction est fondamentale dans le shî'isme : le vrai croyant ou fidèle est celui qui donne sa foi aux saints Imâms, en adhérant à la triple *shahâdat* (*tawhîd*, *nobowwat*, *imâmat*). Plus loin Semnânî dira encore : *imân* (la foi) est le noyau, la moelle; l'*Islâm* n'est que l'écorce, l'enveloppe extérieure (*qishr*), mais cette écorce est nécessaire pour protéger le *nucleus* et lui permettre de croître. Comme shî'ite, Haydar Âmolî énonce semblable proposition.

Nous sommes ainsi informés des modes d'être du Livre (on pourrait dire de la « cosmogonie du Livre ») mis en correspondance avec les qualifications de celui qui le comprend à tel ou tel de ses niveaux « cosmiques », grâce à la croissance progressive de ses organes subtils ou *latîfa*. Pratiquement, on peut remarquer tout au long du *tafsîr* que, si Semnânî s'applique à donner les sens ésotériques qui correspondent à l'état du « Glorieux Livre », au plan du *Malakût*, celui dont l'herméneutique relève de la *walâyat*, en revanche chaque fois qu'il faudrait dévoiler le sens au plan du *Jabarût* ou du *Lâhût*, il se dérobe, invoque une discipline de l'arcane qui ne l'autorise pas à dévoiler ce sens (on observe la même discrétion chez maint auteur shî'ite).

En outre, les qualifications qui résultent du mode de compréhension relatif au mode et au degré d'être du Livre, sont également mises en correspondance avec la qualité de la fonction herméneutique dont relève ce même mode d'être. Cette correspondance va alors nous montrer à quel point nous sommes en sphère d'influence shî'ite. Comme nous le signalions précédemment, Semnânî analyse parfaitement la situation. La plénitude idéale et parfaite de la fonction de l'Imâm comporte en effet un triple aspect : *khilâfat*, succession khalifale au gouvernement extérieur de la communauté (affaires temporelles); *walâyat*, la qualification investissant l'Imâm comme « Ami de Dieu » de la fonction initiatique d'un pur « sacerdoce spirituel », l'Imâm étant par rapport au Prophète comme Aaron par rapport à Moïse; *wasîyat*, la qualité d'héritier spirituel. En fait cette réunion n'a jamais été qu'exceptionnelle (les onze autres Imâms n'ont pas exercé *en fait* la *khilâfat*). Elle s'est produite exceptionnellement, et avec une perfection incomparable, en la personne du 1^{er} Imâm, 'Alî ibn Abî-Tâlib, qui fut ainsi « triplement » Imâm (*fi'l-marâtib al-thalâtha*) et chez qui la lumière de l'autorité spirituelle (*walâyat*) avait la prépondérance sur les autres. Cette affirmation expresse et appuyée de la part de Semnânî, est d'autant plus significative, du point de vue shî'ite, que notre shaykh admet ensuite la possibilité que cette perfection idéale soit réunie de nouveau, à la fin des temps, en la personne d'un enfant de la descendance de Fâtima, l'Imâm attendu (c'est-à-dire le Mahdî selon la conception shî'ite)¹¹⁹. Or, précise-t-il, la fonction khalifale (c'est-à-dire

119. Semnânî ne « maudit » pas les trois premiers khalifes reconnus du sunnisme, mais pose que chacun d'eux ne détenait qu'un aspect de l'Imâmât, à la différence de 'Alî ibn Abî-Tâlib qui détenait les trois aspects. Semnânî professe que cette perfection sera de nouveau réalisée dans la personne du Mahdî. Il admet que le Mahdî sera un descendant de Fâtima, appartenant donc à la lignée des saints Imâms, mais il n'est point du tout sûr que, dans sa pensée,

la succession au gouvernement temporel) est affectée en propre à l'*exotérique* du Livre, au texte de la Loi religieuse, et cela correspond bien à la manière personnelle dont un ésotériste se doit d'envisager le fonctionnement de la chose sociale. La *walâyat*, la fonction initiatique, est affectée en propre à l'*ésotérique* du Livre (et par conséquent en corrélation avec le vrai *moslim*). La *wasîyat* (qualité d'héritier spirituel) est affectée en propre à la « limite » du Livre, c'est-à-dire au Livre en son essence ou Idée, tel qu'il existe dans le monde du *jabarût*. La triple fonction de l'Imâm est donc envisagée ici par rapport à l'herméneutique du sens ésotérique du Livre; l'usage des trois termes techniques correspond à l'usage qui en est fait en théologie shî'ite; il n'intervient pas, et ne peut intervenir, dans le contexte de l'Islam sunnite, où manque précisément ce qui fait le fondement scripturaire du shî'isme, l'affirmation du sens spirituel caché et le corollaire de l'Imâmat¹²⁰ (la conception sunnite de l'Imâm est purement séculière, sociale et temporelle; la conception shî'ite est essentiellement métaphysique et « hiératique » au sens néoplatonicien de ce mot). On ne peut trouver organiquement liée l'idée de l'Imâm et de l'Imâmat avec celle de l'herméneutique ésotérique, sans être *ipso facto* en sphère d'influence shî'ite. Nous avons déjà suggéré précédemment la complexité des liens à saisir, et encore à étudier, entre ce qui appartient ouvertement au shî'isme, et ce qui en relève d'une manière plus discrète. Le cas de Semnânî nous est apparu comme particulièrement typique.

Quoi qu'il en puisse être, il semble que nous soyons à même maintenant de suivre son esquisse d'une doctrine herméneutique,

ce Mahdî s'identifie avec Mohammad al-Qâ'im, fils du XI^e Imâm, Hasan al-'Askari, présentement dans l'occultation (*ghaybat*). C'est pourquoi, s'il y a manifestement un certain shî'isme chez Semnânî, il est difficile de le compter même comme un cryptoshî'ite duodécimain. L'idée ismaélienne fâtimide reposait sur la rejonction des trois aspects de l'Imâmat. Si, d'autre part, c'est seulement avec les Safavides, au xvi^e siècle, que les shî'ites duodécimains purent instaurer un État conforme à leur conception du monde, il reste que le souverain shî'ite iranien n'est ni ne peut être l'Imâm à la façon des Fâtimides. Il est le gardien et le protecteur de la communauté, *en attendant* la parousie de l'Imâm présentement caché. L'idée de la *ghaybat* décide donc aussi bien de la forme du sentiment religieux individuel que de la forme de l'État.

120. Il y aurait à consacrer une longue étude comparative au concept de l'Imâmat selon le sunnisme et selon le shî'isme duodécimain et l'ismaélisme. L'étude en a été tellement négligée que l'on cherche en vain dans les articles *walî*, *wasîya* et *wilâya* de la première édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* une référence à l'acception proprement shî'ite de ces termes techniques. Or, si l'on ignore la conception shî'ite, ses présuppositions et implications, il est impossible de comprendre ce qui est en cause ici, l'Imâmat et l'herméneutique ésotérique.

jusqu'au degré où le spirituel, en réalisant le « Mohammad de son être », réalise ce que nous pouvons désigner comme l'« Imâm de son être ».

1) Au degré inférieur, il y a donc l'apparence littérale, l'exotérique (*zâhir*), qui est perçue par le sens de l'ouïe physique, l'audition extérieure (*sam' zâhir*). Corollairement, le *tafsîr* de cet exotérique relève de la fonction *khalifale*, dont l'aspect ne concerne que la succession temporelle, c'est-à-dire précisément le plan exotérique. Sa vérité est conditionnée par les témoignages proprement historiques, confirmant le visible, l'extérieur. C'est pourquoi, celui qui donne personnellement un *tafsîr* de l'exotérique du Livre sans l'avoir entendu d'un commentateur s'appuyant sur une chaîne de transmission qui remonte jusqu'aux Compagnons du Prophète, celui-là est en danger de commettre une infidélité contre la plupart de ses énoncés, de se tromper sur les raisons et circonstances qui ont motivé la révélation (la « descente » *noẓûl*) de ses versets.

2) Maintenant, si nous embrassons d'un coup d'œil l'édifice qui s'élève au-dessus de ce plan inférieur, nous distinguons une triple gradation dont chaque hauteur est typifiée par une qualification qorânique, une armature à la clef qui détermine la tonalité métaphysique du texte à comprendre¹²¹. C'est ainsi qu'il y a tout d'abord le « Glorieux Livre » (*Qorân majîd*), celui que lisent les ésotéristes proportionnellement à la croissance des organes subtils (*latîfa*) de leur être. Ce « Glorieux Livre » est écrit sur la « Tablette préservée », et il est le « phénomène » ou la forme épiphanique de l'« Auguste Livre » (*Qorân karîm*), lequel est recélé dans un Livre secret que peuvent seuls toucher les très purs, ceux que Dieu a préalablement purifiés de toutes les traces du monde générateur et périssable, par les ondes vives qui abreuvent les organes subtils. Cet Auguste Livre est lui-même l'épiphanie du « Sublime Livre » (*Qorân 'azîm*), caché dans l'archétype divin, la « mère du Livre ».

Immédiatement au-dessus du plan exotérique commun, ce qui s'offre à nous est donc le « Glorieux Livre », qualification fixant la tonalité du Livre dans la compréhension duquel progressent les herménéutes des sept sens ésotériques ou des sept profondeurs (*batn*). Comme ésotérique, il est perçu par

121. À comparer avec la tonalité que déterminent les mêmes qualifications chez le soufi iranien anonyme dont le traité a été analysé *supra* chap. II. — *Qorân Karîm* : là, typification de l'herméneutique des soufis en général; ici, celle des gnostiques de la « limite ». *Qorân majîd* : là, herméneutique des 'ashshâq, ici celle des ésotéristes des sept *latîfa*. *Qorân 'azîm* : là comme ici, le degré suprême, le degré du parfait qui rejoint (*wâsil*) la cime de la voie anagogique.

l'audition intérieure, par l'ouïe angélique du cœur (*al-sam' al-bâtin al-malakûtî*, c'est-à-dire l'organe subtil du cœur, l'« Abraham de ton être »). Cette indication suggère qu'ici le mode d'être du Livre est celui qu'il revêt dans le monde du *Malakût* (le monde des Anges-Âmes, Âmes célestes des Sphères et Âmes humaines); c'est pourquoi les organes qui le perçoivent appartiennent au *Malakût*; ils ont eux-mêmes la nature angélique, *malakûtî*. Son *tafsîr*, ou plutôt son *ta'wîl*, relève de la *walâyat* (en termes shi'ites le charisme herméneutique de l'Imâm; ici, trait significatif que nous annonçons ci-dessus, cette fonction de l'Imâm est exercée par le « maître intérieur invisible »). Quiconque commenterait l'ésotérique du Qorân sans que l'inspiration divine (*ilhâm*) soit donnée aux organes subtils de sa surconscience, de son esprit et de son arcanes (*sirr*, *rûh* et *khafî*, c'est-à-dire le Moïse, le David et le Jésus de son être) commettrait une infidélité, un blasphème, contre ces suggestions qui du plan de la suzeraineté divine (*Hazrat al-Robûbiya*) surviennent en éclairs subits (*wârida*) sur ces organes subtils ayant la nature du *Malakût* (*latâ'if malakûtîya*). De même que la santé du sens de l'ouïe physique, de l'audition extérieure, est une condition requise chez l'auditeur pour qu'il puisse entendre l'exotérique du Qorân et en recevoir le *tafsîr* de son « maître extérieur visible » (*ostâd shahâdî*), de même l'intégrité de l'ouïe du cœur, de l'audition intérieure, est une condition requise chez l'inspiré (*molham*) pour qu'il entende l'ésotérique du Qorân et en reçoive le *tafsîr* (= le *ta'wîl*) de son « maître invisible » (*ostâd ghaybî*). Celui dont l'ouïe céleste du cœur est déficiente, celui-là est un de ces sourds auxquels fait allusion le verset : « Sourds, muets, aveugles, ils ne comprennent rien (2 : 166). » Ici donc, nous constatons que le maître « invisible et secret » qui enseigne le *ta'wîl* à son disciple, apparaît bel et bien comme l'« Imâm de son être ».

3) L'« Auguste Livre » (*Qorân karîm*), c'est la qualification du Livre à sa « limite » (*hadd*), en son Idée ou essence (*haqîqat*), tel qu'il existe dans le monde du *Jabarût* (monde des Attributs divins et des Intelligences chérubiniques). Il est perçu par un sens de l'ouïe qui a lui-même la nature de ce *Jabarût* (*al-sam' al-jabarûtî*), et le *tafsîr* (= *ta'wîl*) de ce Livre métaphysique relève de la qualité d'héritier spirituel (*wasfiyat*). Quiconque commenterait la « limite » (ou la *haqîqat*) sans autorisation émanant du Temple secret, de la Ka'ba de la déité (*Ka'bat al-olûhiya*), commettrait une impiété contre les hautes doctrines concernant les Attributs divins. Bien des choses peuvent se cacher sous cette réserve (à tel point qu'un shi'ite et un ismaélien peuvent y retrouver leur bien). D'ailleurs, au cours de son

commentaire, à certains passages décisifs, nous voyons Semnânî se dérober et déclarer qu'il n'est pas autorisé à en dévoiler le *tafsîr*. La santé ou l'intégrité de l'ouïe *jabarûtî*, de l'audition au monde chérubinique des Attributs divins, est une condition requise pour en recevoir le *tafsîr* (c'est-à-dire le *ta'wîl*) sans l'intermédiaire des trois organes subtils qui intervenaient encore dans le cas précédent (*sirr*, *rûh*, *khafî*), mais par le seul intermédiaire de la *latîfat al-haqqîya* (le « Mohammad de ton être »).

4) Le « Sublime Livre » (*Qorân 'axîm*), c'est celui qui est gardé dans l'archétype, la « mère du Livre », sommet de la voie anagogique (*mottala'*), ou encore « Orient » (*matla'*) auquel se lève éternellement le Livre; il est perçu par le sens de l'ouïe divine (*al-sam' al-lâhûtî*). Celui qui commenterait par la voie anagogique cet « Orient » du Livre avant d'y être autorisé par son admission en la Sublime Présence (*Hasrat 'oxmâ*)¹²², avant d'avoir réalisé la pureté suprême et pénétré en son fond intime l'organe subtil divin (*latîfa haqqîya*) qui nourrit et élève son vrai Moi spirituel (*latîfa anâ'îya*), celui-là commettrait une impiété violentant les Réalités métaphysiques (*haqqâ'iq*) du Qorân. De même que la santé ou l'intégrité de l'audition chérubinique au monde du *jabarût* impliquait l'inutilité du recours aux trois intermédiaires encore nécessaires lors du mode d'audition précédent, de même ici la santé ou l'intégrité de cette audition divine, c'est la capacité de percevoir le Livre à son « Orient éternel » et d'en recevoir le *tafsîr* directement de Dieu, sans qu'il soit besoin de l'intermédiaire de la *latîfat al-haqqîya*. Ce qui veut dire que parvenu à ce degré de réalisation mystique, le spirituel n'a plus besoin de l'intermédiaire du « Mohammad de son être », puisque celui-ci il l'est devenu (ce qui vise la constitution de cette *latîfa* au troisième degré de sa perfection). Autrement dit : le Moi supérieur dont celui-ci était le nourricier, est maintenant définitivement formé; le Moi ayant la nature d'un parfait *miroir*, est l'organe de la théophanie et contemple celle-ci sans avoir besoin d'intermédiaire.

A cette limite, l'on se trouve en mesure d'apprécier pleinement la signification du « maître intérieur invisible » que Semnânî évoquait précédemment comme dispensateur du *ta'wîl* à l'inspiration du mystique. Devenu le « Mohammad de son être », le mystique est ici dans une situation correspondant parfaitement à celle où la théosophie des *Isrâ'îlyân* place le spirituel lorsque, du fait de sa conjonction avec l'« Intelligence

122. Sur cette « Sublime Présence » cf. encore Semnânî, *Kitâb Mashâri' abnâ' al-Quds* (abrég. ici = *Mashâri'*), ms. Istanbul, Shahîd 'Alî 1378, fol. 38^v.

agente » qui est l'Esprit-Saint, il est investi comme « Sceau de la prophétie ». Chez les *Ishrâqîyân*, c'est l'« Intelligence agente » (ou la « Nature Parfaite) qui assume le rôle du « maître invisible ». Chez Semnâfî, le « maître invisible » assume le rôle et le charisme herméneutique de l'Imâm. En outre, il tient de sa qualification même (*ghaybî*, invisible, occulté) un trait qui, d'une manière ou d'une autre, l'apparente à l'Imâm caché (en état d'occultation, *ghaybat*) selon la conception shî'ite duodécimaine. Ce « maître invisible » assume le rôle de l'Imâm en tant qu'il inspire le sens ésotérique, le *ta'wîl*, aux « prophètes de ton être ». Aussi est-il vrai de dire que le « maître invisible » n'est autre que l'« Imâm de ton être », l'« Imâm intérieur », l'« Imâm caché ».

On peut donc considérer que l'intériorisation radicale de la prophétologie s'opère en concomitance de l'intériorisation radicale de l'imâmologie, et cela nous aide à situer la relation du soufisme et du shî'isme. L'Imâm est le maître invisible ou intérieur qui guide de sens caché en sens caché (cf. précédemment Livre I, chap. VII, 4); l'on rejoint ainsi la pensée formulée sur l'Imâmât par Mollâ Sadrâ Shîrâzî (« une chose céleste et créée dans l'homme, qui est l'Imâmât »). Mais précisément, à la différence des *Ishrâqîyân* qui figurent dans le *Dabestân*, Mollâ Sadrâ était un shî'ite et un *ishrâqî*, ou mieux dit un shî'ite *ishrâqî*. Son lexique (dans son commentaire de Kolaynî) comporte aussi des références précises à l'« Imâm intérieur » (*Imâm dâkhilî*, *Hojjat bâtina*). Ces dénominations diverses nous reconduisent à ce que Semnâfî désigne tantôt expressément comme le « maître personnel secret », le maître invisible intérieur, tantôt allusivement comme *latîfa jabra'êliya*, l'« ange Gabriel de ton être »¹²³. Et nous refermerons le cercle en revenant à l'Intelligence agente ou la Nature Parfaite des *Ishrâqîyân*. Tous ces termes transmettent l'attestation d'une même expérience spirituelle, d'une même rencontre effectuée au seuil de l'Invisible. Nous l'avons remarqué dans un autre contexte : ce n'est pas là jeter par-dessus bord la prophétologie, c'est en réaliser la vérité profonde jusqu'au cœur de la plus irrécusable expérience personnelle. Mais cet accomplissement de la prophétologie par la voie d'une herméneutique transcendante qui est intériorisation, ne se produirait jamais sans l'imâmologie qui est la clef de cette herméneutique. L'intériorisation soufie n'est pas l'antagoniste de l'imâmologie shî'ite; *volens nolens* elle est plutôt son œuvre. On croit, en voyant les choses ainsi,

123. Il y a ainsi une série d'homologations passant par les termes suivants : Intelligence agente, Esprit-Saint, Ange Gabriel, *ostâd ghaybî*, l'Imâm. On notera que dans la gnose ismaélienne l'Imâm est qualifié de « mère spirituelle » (*mâdar-e nafsânî*) des adeptes, cf. alors *supra*, p. 285, n. 102.

les voir conformément à la pensée d'un Haydar Âmolî et d'un Mollâ Sadrâ.

Toutes ces indications semblent converger vers un aperçu final où seraient récapitulées toutes celles que nous avons tantôt recueillies, tantôt amplifiées précédemment. On a vu que Semnânî admet que la triple perfection de l'Imâmât intégral soit répétée un jour, à la fin des temps, dans la personne d'un descendant de Fâtima. Ce n'est point là, de la part de Semnânî, adhérer *eo ipso*, nous l'avons dit, à la doctrine shî'ite duodécimaine pour qui le XII^e Imâm est le fils du XI^e Imâm, Hasan al-'Askarî, et qui attend non pas sa naissance à venir, mais son retour, sa parousie comme *Mahdî*. Mais c'est en tout cas mettre sa spiritualité à l'unisson de la spiritualité eschatologique du shî'isme, et cela encore par une saisissante intériorisation de cette eschatologie même. Aux yeux de Semnânî, rester là dans l'attente de l'apparition du Mahdî, c'est une attitude d'ignorant, de paresseux et d'irresponsable. Pour que la salutation qui accompagne la mention de l'Imâm attendu — « que Dieu hâte la joie de sa venue » — soit marquée de sincérité et d'efficacité, c'est dans la personne même de celui qui la prononce que cette venue doit chaque fois advenir, dès maintenant, invisiblement. Semnânî y insiste : c'est en toi-même qu'il faut réaliser la puissance du Guidé qui est le Guide (*al-qowwat al-hâdiya al-mahdiyya*), car c'est en toi-même que sont les forces de l'Antichrist (*Dajjâl*), celles que la manifestation du « Mahdî de ton être » doit refouler et dissiper¹²⁴. C'est ainsi que nous atteignons à une intériorisation parfaite de ce shî'isme dont il est impossible de ne pas déceler la présence à l'œuvre dans tous les contextes d'herméneutique ésotérique. Et c'est peut-être son secret et son plus sûr triomphe, que cette intériorisation qui le réalise lui-même au terme des degrés d'intériorisation auxquels il initie. Le spirituel qui atteint à ce degré cumule en lui-même la lumière de l'Imâmât et la lumière de la *noborowat*, celle de son « guide invisible » et celle du « Mohammad de son être ». Son Moi théophanique revêt la qualité de « bien-aimé de Dieu », état d'un pur *miroir* de la divinité, laquelle meut et anime l'Image de soi-même qu'il contemple dans ce miroir¹²⁵.

124. *Tafstr*, fol. 4^b.

125. Allusion au *hadîth* qui reparait spontanément dans les contextes semblables (cf. déjà ci-dessus n. 103) : « Mon serviteur ne cesse de se rapprocher de moi par ses actes de dévotion personnelle, jusqu'à ce que je l'aime. Lorsque je l'aime (lorsqu'il est mon *mahbûb*), je suis alors l'ouïe par laquelle il entend, la vue par laquelle il voit, etc. » On le trouve jusque dans un commentaire de Hasan Sabbâh sur la *Khotbat al-Bayân* attribuée au 1^{er} Imâm (*Kalâm-e Pir*, éd. Ivanow, pp. 80-81 du texte persan).

Sans doute avons-nous atteint l'essentiel et entrevu dans cette première esquisse le but suprême auquel se propose de conduire l'herméneutique semnânienne. Cependant une fois définies les grandes lignes qui entremêlent la structure des sept organes subtils de l'homme et la hiérarchie des modes d'être « cosmiques » du Qorân, il reste encore nombre de détails techniques à fixer, en particulier ceux qui concernent la multiplicité réelle des sens cachés par lesquels une pédagogie spirituelle intégrale doit faire passer le mystique avant qu'il touche au but. La complexité ne fait que croître.

Chacun des sept centres ou organes de la physiologie subtile est lui-même constitué de dix enveloppes subtiles ou *latîfa*, lesquelles correspondent aux dix *latîfa* que développent dans l'organisme corporel les phases de sa croissance et de sa perfection¹²⁶. A chacune de ces *latîfa* correspond à l'égard du Livre un jugement propre, une compréhension particulière, si bien qu'il faut envisager non plus seulement sept sens ésotériques correspondant aux sept organes subtils, mais *soixante-dix* sens ésotériques (le chiffre de 70 est d'ailleurs une variante connue du célèbre *hadîth* affirmant l'existence des sept sens cachés). Il y a plus lointaine perspective encore : chacune de ces enveloppes ou strates subtiles marquant un degré de croissance du germe initial, peut être considérée comme possédant elle-même dix organes de perception externe et interne, en puissance ou en acte. C'est donc la possibilité de *sept cents* significations ésotériques qui finalement s'entrevoit. On aura quelque excuse si l'on est pris de vertige, et même un maître d'une expérience spirituelle comme celle de Semnânî est excusable d'avoir reculé devant la réalisation du projet intégral. « Pour ma part, dit-il, j'ai percé une ouverture en creusant jusqu'à l'eau, à l'intention de ceux qui seront doués. A toi maintenant, ô chercheur, il incombe de descendre jusqu'à l'eau de ces Mystères, pour mériter le flux qui s'écoule de chacun des sept centres subtils. Que ton être apparent soit purifié par l'eau des sagesse qui, descendant de la Présence divine, court dans les ruisseaux des versets qorâaniques; renonce aux ivresses que provoquent les formes extérieures visibles, afin d'être capable de l'entretien intime (*monâjât*). »

A titre d'exemple et d'essai, Semnânî s'est appliqué à donner le septuple *ta'wîl* d'un verset parmi d'autres. On ne peut pas même donner ici l'analyse de cette vaste leçon (elle serait à disposer en tableau synoptique, l'herméneutique des sept sens

126. Sur ces dix *latîfa* et leurs noms, cf. 'Orzât, fol. 134; sur les dix Noms divins qui les typifient, cf. *Tafsi'r*, fol. 6^a. Nous regrettons de ne pouvoir en dire plus ici.

progressant en marche parallèle); elle suffit à donner une idée de la tâche idéale telle qu'il la concevait, et qui eût donné une œuvre monumentale, unique en son genre¹²⁷. Le verset choisi pour cette épreuve herméneutique est le 4^e verset de la sourate XLVI : « O vous qui croyez, n'approchez pas de l'Oraison lorsque vous êtes ivres, attendez de comprendre ce que vous récitez; ni quand vous avez contracté une impureté autre que celles que l'on contracte en passant, jusqu'à ce que vous ayez fait vos ablutions¹²⁸. » Le verset est perçu et compris, médité et exhaussé successivement à la hauteur de chacun des sept centres subtils, par l'organe de perception propre à celui-ci, et chaque fois l'effort tend à réaliser dans ce centre l'état qui permettra au mystique de passer au degré supérieur ou plus profond, et de se rapprocher de la personne de son Moi véritable en s'éloignant du moi illusoire de l'âme charnelle. Chaque fois ceux à qui s'adresse l'injonction diffèrent, puisque ce sont en fait les facultés respectives de chaque centre subtil, le « peuple » de chacun des « prophètes » que ce centre typifie dans le monde de l'âme. Chaque fois l'Oraison dont on doit prendre garde de ne pas s'approcher en état d'ivresse, correspond à un degré ou à une forme différente de la Présence divine; chaque fois l'ivresse, c'est-à-dire l'inconscience et l'ignorance dont ce « peuple » doit être réveillé, ménage des périls différents, de plus en plus dissimulés et subtils; chaque fois l'impureté possible est autre, mais la prescription est constante : ne faire que passer dans le temple (*masjad*) de chacun des centres subtils, car alors tout inévitable qu'il soit à de simples passants, le contact des formes qui se montrent sous les propriétés inhérentes à chacun de ces organes, ne suffit plus à paralyser l'ascension. Bref, il s'agit d'éviter le péril de ce que nous avons caractérisé précédemment comme une initiation manquée; il s'agit de prévenir la maladie qui frappe de surdité « l'ouïe angélique du cœur », les organes de l'audition intérieure. A cette fin, Semnâni prévoit différentes formes de *dhikr* s'échelonnant sur sept degrés, depuis le *dhikr* rituel (*rasmi*) jusqu'au *dhikr* suprême (*a'zam*)¹²⁹.

127. Semnâni avait même calculé le nombre considérable de volumes à prévoir. Il y a d'autres exemples. Nous avons signalé déjà ici le ms. (conservé à Kermân) du grand *Tafsi*r de Hosayn Yazdi qui rassemble toutes les traditions des saints Imâms concernant chaque verset qorânique, mais dont les huit volumes in-folio atteignent à peine la fin de la deuxième sourate.

128. *Tafsi*r, fol. 3^b-4. Notre traduction du verset retient les nuances que postule le *ta'wil* de Semnâni; elles s'accordent avec les gloses portées en marge de l'édition iranienne courante du Qorân (Islâmiya, 1363 h. L.).

129. Le thème est repris dans le beau commentaire de la sourate CXIII, au verset 5 (chaque *latifa* cherchant tour à tour refuge dans la *latifa* qui lui est supérieure), ainsi que dans le commentaire de la sourate CXIV et dernière :

Il est impossible de se méprendre : il ne s'agit ni d'allégories ni de métaphores édifiantes. Il s'agit de réaliser un mode de comprendre qui implique chaque fois l'éclosion d'un certain mode d'être ; herméneutique et anthropologie mystique sont indissociables, Semnânî y insiste avec énergie. C'est une certitude dans laquelle il faut être : quel que soit le centre subtil, la *latîfa*, où l'on accède et où l'on stationne, on est l'homme de cette *latîfa*. Chaque mode de comprendre est le symptôme d'un état spirituel intérieur, et l'anthropologie mystique en analysant ici ces états, retrouve spontanément le mode de classification de l'anthropologie gnostique : les hommes de la première *latîfa* sont les *hyliques*, ceux de la seconde sont les *psychiques*, ceux des cinq autres les *pneumatiques*, aux différentes étapes de leur croissance spirituelle. A chacune de ces étapes, les « peuples » que représentent les facultés attachées en propre à cette *latîfa*, y jouissent de tous les biens délectables correspondant à sa maturité et à sa santé, ou au contraire sont exposés aux catastrophes qu'entraîne sa déchéance, lorsqu'elle est impuissante à introduire, à faire passer le « pèlerin » à la *latîfa* qui lui est supérieure. Bien entendu, notre shaykh le sait : « Personne n'ajoutera foi à ce que je viens de dire, sinon après avoir parcouru lui-même la Voie mystique, et après avoir contemplé d'une vision qui soit bien celle de ses propres yeux, les choses que mes explications lui ont donné à entendre. »

5. - *Les trois corps de l'être humain*

Parce qu'il s'agit non pas d'allégories mais d'une réalisation substantielle et consistante, l'herméneutique du sens aux sept profondeurs se traduit directement en termes d'anthropologie mystique. Nous avons vu que Semnânî décrit le « centre subtil du cœur » comme l'« Abraham de ton être », parce qu'il recèle la perle d'une postérité spirituelle à laquelle il appartient au mystique de donner naissance. Or cet enfant qui est son Moi en sa vérité divine, son Moi théophanique, c'est-à-dire apte à être le *miroir* de la Face divine, ne peut effectuer sa croissance que s'il est enveloppé, protégé, dans une membrane subtile à la formation de laquelle concourent toutes les *latîfa*. Cette

« Toi qui combats le mal de ta personne charnelle et aspires à la personne de ton vrai Moi, récite : Je prends refuge près du seigneur des hommes (114 : 1), — c'est-à-dire dans le monde du cœur. » Le passage à la *latîfat al-khastya* (l'arcane, Jésus, le noir lumineux) « est impossible tant que reste avec toi quelque chose de ton monde. » D'où l'anecdote de Jésus et du démon rapportée *supra* p. 284, n. 101.

enveloppe subtile, c'est le corps de fruition, le corps subtil acquis (*jism moktasab*) par la pratique spirituelle. Ce thème du corps subtil acquis et impérissable, Semnânî y revient à plusieurs reprises, tantôt en forme d'exposé didactique, tantôt en recourant à un symbole (l'œuf microcosmique). Ce thème est le centre de sa psycho-cosmologie; son importance est telle qu'il forme la jonction, la « modulation », par laquelle son schéma du monde, sa cosmologie, s'articule à sa psychologie prophétique, — la jonction entre les sept *latîfa* de celle-ci et les influx ou énergies cosmiques qui les constituent.

Il y a pour l'homme trois corps¹³⁰ : a) son corps d'origine, le corps terrestre périssable, celui dont s'occupe notre biologie (*jism maj'ûl, donyâwî*) ; b) son corps d'acquisition ou de fruition (*jism moktasab*), impérissable, correspondant dans une certaine mesure à l'*okhêma*, le char subtil de l'âme chez les néoplatoniciens, et qui relève de l'anthropologie mystique ; c) son corps de résurrection, littéralement son corps « rassemblé » (*jism mahshûr*) au jour de la Grande Résurrection (*Qiyâmat kobrâ*).

Notre shaykh se plaît à observer qu'un magnétisme analogue assure la formation de ces trois corps : la parcelle matérielle initiale déposée dans les reins d'Adam (c'est-à-dire de l'homme) attire à soi toutes les parcelles de l'élément Terre qui lui sont homogènes, pour qu'atteigne sa croissance parfaite le corps organique physique qui est comme l'enveloppe ou la matrice du corps acquis. De même l'influx qui émane aussi bien de l'Âme universelle que de l'âme individuelle gouvernant le corps physique, attire à soi, par une loi de sympathie, toutes les matières subtiles qui appartiennent au monde de l'Impératif divin (*'âlam al-Amr*), monde de la création-créatrice (ce sont les *latâ'if amriya*, entrant dans la composition des organes subtils); même si ces matières subtiles sont dispersées ou cachées dans le monde des Éléments (*'âlam al-khalq*, monde de la création-créaturelle), l'âme les attire pour qu'elles forment un conglomerat subtil qui persistera à jamais et sera l'enveloppe du vrai Moi spirituel. De même enfin, au jour de la Grande Résurrection, le *Rûh*, l'Esprit, attirera et rassemblera les atomes dispersés du corps physique disparu, pour que ce « corps rassemblé » devienne le vêtement éternel du « corps de fruition », celui-ci étant déjà le vêtement subtil et impérissable de la substance subtile du vrai Moi (*latîfat al-anâ'îya*). Bref, tout ce qui est impérissable et indissociable de l'influx de l'âme, c'est cela le corps spirituel ou acquis; tout ce qui est impérissable et pourtant se sépare de l'âme après la ruine du corps physique organique, et qui un

130. Cf. Semnânî, 'Orwat, fol. 74; Mashâri', fol. 26.

jour sera rassemblé par l'Impératif divin, de par la force attractive de l'Esprit, dans la « plaine du Jugement », c'est cela le corps de résurrection ou « corps rassemblé ». Une comparaison détaillée s'imposerait ici avec la physique ou plutôt l'alchimie du corps de résurrection selon l'école shaykhie (*infra* liv. VI). Nous en avons traité longuement ailleurs ¹³¹.

Semnânî illustre sa doctrine par des analogies. « Si quelqu'un, dit-il, objecte contre l'affirmation de ces trois corps, que l'individu humain est unique, qu'il observe donc l'amande et ses trois enveloppes (*qoshâr*) ; il apprendra que le *nucleus* (*labb*) n'atteint sa perfection que dans et par ces trois enveloppes, à tel point que, si un dommage atteint l'enveloppe extérieure, un défaut se fait sentir jusque dans le *nucleus*. Or, le *nucleus* de l'homme c'est son cœur (*qalb*, « l'Abraham de son être »), et le *nucleus* du *nucleus* c'est la *latîfat al-andîya* (le centre subtil du vrai Moi, la perle que recèle la *latîfat al-haqqîya*, le pur miroir de la Face divine) que je t'expliquerai plus loin ¹³². » Ailleurs, le shaykh évoque les cercles que dessinent les flots à la surface de la mer. Mais au lieu de tomber dans la comparaison facile, si banale qu'elle en est irritante, celle qu'affectionnent les monismes pseudo-philosophiques dans leur confusion hâtive des plans de l'être (« les vagues naissent et disparaissent, la mer subsiste »), Semnânî veut faire comprendre ceci : il y a des formes visibles, les cercles (*dawâ'ir*) que produit en surface l'agitation de la mer ; visible un instant, ces formes disparaissent ; elles correspondent aux corps terrestres, physiques, périssables. Mais il y a les *haqâ'iq*, les vraies Réalités ou réalités métaphysiques de ces formes, les essences, les Idées substantielles et formatives de ces cercles évanescents, celles qui ont conscience de leur perfection ou au contraire de leur déficience ; elles correspondent aux corps spirituels acquis, impérissables ¹³³.

131. Cf. notre livre *Terre céleste et corps de résurrection*, pp. 146 ss., 281 ss. L'affirmation du corps subtil (le *jism muktasab*) peut conduire à se demander si celle du *jism mahshûr* n'est point dès lors superflue. La doctrine du *jism hurqalyf* a également attiré aux Shaykhis une objection de ce genre de la part des Mollas « orthodoxes ». En fait, il y a sous-jacentes deux notions du devenir posthume de l'individualité humaine ; si l'*exitus* comme tel est déjà résurrection, si avec son corps subtil l'âme est déjà une individualité complète, l'intervalle entre l'*exitus* et le « rassemblement final » aussi bien que celui-ci doivent prendre un tout autre sens que pour les littéralistes. Semnânî observe (*Mashâri'*, 25^b) que, puisque tous les Livres saints annoncent ce rassemblement, l'intellect n'a pas à le nier, mais à en comprendre le sens vrai. Cf. *infra* t. IV, liv. V, chap. II, 4 ss., la métaphysique de la Résurrection chez Mollâ Sadrâ Shirâzî.

132. *Mashâri'*, fol. 26.

133. *Mashâri'*, fol. 44^b.

Nombreux sont les *hadîth* qui réfèrent à ce corps subtil, par exemple celui-ci : « Les esprits des martyrs (ou des « témoins véridiques ») sont dans le jabot d'un Oiseau vert. Ils ont des lampes (*qanadil*) suspendues au Trône. Ils circulent à leur gré dans le Paradis. Ensuite ils se retirent vers ces lampes. » Ces lampes, explique le shaykh¹³⁴, sont une allusion au « corps spirituel acquis », purifié et extrait de la Pierre qui est le corps physique périssable (on notera le symbole alchimique). De même qu'aujourd'hui, dans la vie présente, l'esprit du visionnaire (*sâhib al-wâqî'a*) se promène librement dans le jardin du Mystère et ensuite se retire vers son corps physique, de même les esprits des martyrs et des Élus circulent à leur gré dans les demeures du *Malakût* et du *Jabarût*, dans les Présences (*hazarât*) du *Lâhût*, puis se retirent vers leurs corps-de-trône (*abdân 'arshiya*)¹³⁵. » De son côté, le IV^e Imâm du shî'isme, Zayn al-'Âbidîn¹³⁶, interrogé sur la mort du corps physique et le revêtement du corps subtil, donna cette belle comparaison : « Pour le vrai croyant, c'est comme dépouiller un vêtement malpropre et pouilleux et rompre des entraves et des chaînes pesantes, pour les remplacer par le plus glorieux des vêtements tout imprégné de parfum, par le plus léger des « véhicules », et être transféré dans la plus charmante des demeures. Pour l'impie, c'est comme dépouiller un vêtement glorieux et parfumé, abandonner une demeure charmante, pour trouver en échange le plus infâme et grossier des vêtements, la plus sauvage des demeures. »

Mais il faut dire plus. Ce n'est pas simplement la résurrection mineure (*qiyâmat soghrâ*) en tant que phénomène de l'*exitus*, qui est en question. La « résurrection mineure » c'est d'abord et essentiellement la mort initiatique. Ce sentiment domine, par exemple, l'ismaélisme réformé d'Alamût comme religion de la résurrection, mais il existe partout où a été méditée l'idée de la mort initiatique comme impliquant que le phénomène postérieur de l'*exitus* n'est plus qu'un épisode sans importance, l'issue en étant d'ores et déjà décidée. Or cette idée découle de l'invite même lancée par le Prophète en un *hadîth* indéfiniment répété par tous les soufis : « Mourez avant de mourir ». C'est une invite impliquant que la « mort volontaire » (*marût ikhtiyârî*) qui est la résurrection spirituelle, doit précéder la mort naturelle pour que celle-ci soit un *exitus* au sens vrai, une sortie et un

134. *Mashârî*, fol. 45.

135. Semnâni signale qu'il a commenté ce *hadîth* de « l'Oiseau vert » dans un traité spécial (*moḥij al-moḥaj?*), et qu'il ne veut pas se répéter dans l'ouvrage que nous utilisons ici. Malheureusement nous ne connaissons pour le moment aucun ma. de cet autre traité auquel il se réfère.

136. Cf. *supra* p. 294, n. 111.

passage vers un autre monde. Pour Semnânî, l'injonction veut dire : « Mourez volontairement aux délectations mondaines et charnelles, afin de contempler avec l'œil intérieur, dans le monde du Mystère, ce en quoi vous croyez, parce que celui qui est mort de cette mort, déjà sa résurrection s'est levée. » Il s'agit donc de la mort initiatique, celle par laquelle fait passer toute initiation spirituelle. Et cette mort est déjà résurrection, c'est pourquoi elle confère dès ici-bas au mystique le privilège des esprits qui ont leur abri « dans le jabot de l'Oiseau vert » ; comme eux, le mystique circule librement en esprit dans les mondes du *Jabarût* et du *Malakût* ; il se retire ensuite dans son corps physique naturel, comme dans l'autre monde il se retirera dans son « corps de trône ».

Et cette image de l'oiseau abritant l'organe subtil et délicat des Esprits ne paraît point ici par hasard. C'est elle encore qui inspire le beau symbole que Semnânî configure pour expliquer comment se forme le corps subtil impérissable (*latîfa bâqiya*). Rappelons-nous à ce propos comment Sohrawardî interprétait l'épisode de Zâl nourri et élevé par la Sîmorgh, l'oiseau légendaire homologué par ailleurs à la colombe qui est l'emblème de l'Esprit-Saint (précédemment Livre II, chap. v). Transférant au microcosme le symbole de l'œuf cosmique, Semnânî nous propose cette similitude¹³⁷ : l'œuf du microcosme, constitué de la substance de la Forme et de celle de la Matière¹³⁸, c'est le corps organique physique, « posé » avec la naissance de l'individu (*jism maj'ûl*). « Alors Dieu ordonne à l'Esprit ou à l'Âme — choisis le nom que tu préfères — d'émaner sa chaleur et de couvrir cet œuf, jusqu'à ce que soit complètement formée la stature (*haykal*) de l'oisillon. Ensuite il lui ordonne de briser l'œuf, et elle le brise avec son bec. L'oisillon sort de la gangue de l'œuf, c'est-à-dire de ce corps physique dont la nature correspond à celle du monde terrestre et à l'état que déguise l'ambiguïté du passé et de l'avenir, lesquels n'ont pas d'existence vraie en dehors de l'état qui passe (*hâl*, le *nunc* du *zamân âfâqî*, temps physique continu mesuré par les mouvements des astres, cf. liv. I, chap. iv, 5) ; s'en occuper n'est qu'un divertissement et un jeu. L'oisillon entre alors dans le verger de l'autre monde, lequel désigne l'état dépouillé de l'ambiguïté du passé et de l'avenir (état qui est le temps propre de l'âme, *zamân anfosî*). Il prend son vol dans la profondeur de l'espace, jouissant d'une douce allégresse, si son *corps acquis* est un corps parfait, un corps

137. *Mashâri'*, fol. 41^a-42^b.

138. Littéralement : issu du « coq » qui est la substance de la Forme, et de la « poule » qui est la substance de la Matière.

de lumière; sinon, souffrant tous les tourments de la géhenne. »

Il ne reste à Semnânî qu'à préciser des symboles déjà transparents : la stature de l'oisillon, c'est précisément le corps acquis, le corps spirituel éclos du corps terrestre, sous la « couvée » de l'oiseau Esprit-Saint. Le bec qui brise la coquille et libère l'oisillon, c'est l'Ange de la mort : mort initiatique tout d'abord, le simple fait de la mort physique n'étant nullement par lui-même et à soi seul le signal de cette résurrection. « C'est une similitude que j'ai employée, conclut notre shaykh, pour celui qui n'a pas encore connaissance du mystère; celui qui cherche des indices y trouvera de quoi conclure du visible à l'invisible. Mais il n'est pas possible de comprendre le secret de cette similitude, sinon après avoir compris... » c'est-à-dire après avoir compris tout le plan de la cosmologie de Semnânî. Comment est constitué ce corps subtil, enveloppe impérissable du Moi divin, le Moi théophanique, *miroir* de la divinité, l'enfant de l'« Abraham de ton être » ? Pour le comprendre il faut suivre en détail le schéma du monde dans lequel Semnânî, héritier des indications de théosophies antérieures, décrit le processus de la constitution psychocosmique des organes de la physiologie subtile ou *latîfa*. Depuis le centre de l'être en son unitude et les centres d'éclosion des êtres en leur multitude, les énergies que ces centres émettent par-delà et dès avant le cosmos de la physique céleste sont des énergies qui parviennent directement aux organes de la physiologie subtile. Et ces organes du corps d'immortalité sont, au cœur de chaque mystique, plus et mieux encore que les « astres de son destin » (Schiller), puisqu'ils sont les « prophètes de son être ». Alors jusqu'en la profondeur secrète des origines, on peut comprendre où se *noue* le lien de l'herméneutique ésotérique et de l'anthropologie mystique, et comment l'« intériorisation du sens », progressant avec la croissance progressive du corps d'immortalité, atteint à son *dénouement* lorsque ce corps d'immortalité a atteint la plénitude de sa stature prophétique.

La plénitude de cette stature, c'est cela qui a été cherché par les spirituels de l'Orient et de l'Occident, affrontant, malgré leur petit nombre, en Islam comme en chrétienté, les mêmes puissances de ce monde. Le jour où l'on prendra conscience de l'affinité secrète de ces familles spirituelles, il se produira peut-être dans l'univers des religions et de la science des religions, un phénomène analogue à celui qui de nos jours fait s'écrouler les cloisonnements entre sciences physiques et sciences psychiques, entre sciences de la matière et sciences de l'esprit.

Il y faudra toute une régénération de ce que nous avons eu coutume d'appeler « humanisme », mais à cet humanisme nou-

veau, d'une forme encore imprévisible, il est un message qu'un Semnânî pourra transmettre à coup sûr, dans la mesure où il a convaincu le soufi que la seule chose qu'il ait à craindre en ce monde, ce n'est pas qu'une dialectique qu'il ignore le rejette dans ce que certains de nos contemporains appellent la « pou-belle de l'histoire » — le seul Enfer qui soit à la mesure d'une mythologie du « sens de l'histoire » désacralisé. Non pas, la seule chose qu'un soufi puisse craindre, c'est qu'un retard sur soi-même, un arrêt qui lui ferait manquer le sens intérieur de son être, fasse de lui un avorton de l'Au-delà.

6. - *Constitution psycho-cosmique des organes de la physiologie subtile*

Échapper à ce retard sur soi-même, c'est donc pour le spirituel atteindre à la parfaite stature de son être. Nous disions, il y a quelques lignes, qu'on ne peut comprendre le secret de la croissance de cette stature d'immortalité, sans se référer au processus psycho-cosmique qui donne naissance aux organes de la physiologie subtile, les « prophètes de ton être ». Là même il est absolument nécessaire de saisir au moins en un bref aperçu la métaphysique de l'être et la cosmogonie de Semnânî. Lorsque l'on dit « constitution psycho-cosmique, » cela signifie que chaque organe du « corps subtil », de l'entité spirituelle, s'origine à un amalgame d'énergies cosmiques, proportionnées respectivement à chaque organe qui est ainsi comme la condensation de ces énergies. Ce sont donc les sources de celles-ci qu'il faut connaître, et pour les connaître il faut en suivre la genèse métaphysique.

Sur ce point encore Semnânî a eu conscience de faire œuvre originale : « C'est cela dont il a plu à Dieu de dispenser l'inspiration à mon cœur altéré des Vraies Réalités (*haqā'iq*), et qui avant moi n'était monté au cœur de personne, ni parmi les anciens philosophes, ni parmi nos spirituels (*Awliyā al-Dîn*)... Je le dis, tout en reconnaissant l'éminence du cas de nos spirituels car il n'y a nullement à s'étonner s'il arrive que Dieu fasse connaître au disciple une réalité subtile qui avait échappé au maître... Cela ne veut pas dire que le disciple soit indépendant de son maître; loin de là, car c'est celui-ci qui a produit en lui l'aptitude à recevoir cette inspiration, grâce au don qui faisait précisément de lui un guide spirituel ¹³⁹. »

La métaphysique de l'être chez Semnânî, se situe sur une ligne où nous retrouvons ensuite Rajab Borsî, Rajab 'Alî Tabrizî,

¹³⁹. *Mashâri'*, fol. 27^o.

Qâzi Sa'id Qommi, Shaykh Ahmad Ahsâ'i etc. En bref, c'est une métaphysique qui ne peut se contenter d'identifier l'être vraiment être (*al-wojûd al-haqq*) avec l'être absolu (*wojûd motlaq*), parce que si cet être est *absolu*, c'est-à-dire *absous* de toute condition, cela présuppose un *motliq* qui l'absolve, et ce *motliq* est l'être au sens vrai, si vrai qu'il transcende notre catégorie de l'être¹⁴⁰. Les philosophes ont commencé par se donner l'être, avec le principe de l'être dont ils font procéder l'Intelligence (le *Noûs*) comme Émanation première. De même que l'interprétation platonicienne de Proclus cherche au-delà du *Noûs* l'Un qui transcende l'être, de même Semnâni s'attache à découvrir les réalités métaphysiques premières, celles qu'il appelle les *Awwalîyât*. Au-delà de l'Un premier (*al-wâhid*), au-delà du *Noûs* comme unité arithmétiquement première des unités numériques, il y a l'Un absolu qui en son *unitude* est

140. Il existe sur ce point une correspondance très importante entre Kamâl 'Abdorrâzâq Kâshânî et Semnâni. Elle est reproduite par Jâmi dans son grand ouvrage intitulé *Nafahât al-ons* (les « souffles de l'intimité spirituelle »). Les philosophes distinguent soigneusement entre trois statuts ontologiques : 1^o Il y a ce qui est conditionné *négativement* (*bi-sharti-lâ*) ; telle est la condition du concept logique qui exclut toute détermination pouvant en altérer le vide et la généralité, et partant la prédicabilité à l'égard de tout ce qui rentre dans le genre ou l'espèce. 2^o Il y a ce qui est déterminé *positivement* par une détermination (*bi-sharti shay'*), à savoir celle dont dépend son actualisation *in singularibus*, dans les individus concrets. 3^o Il y a ce qui n'est soumis à aucune condition (*bi-lâ-shart*), ni à la condition négative de la généralité du concept, ni à la condition positive de la détermination concrète ; c'est le statut de l'essence avicennienne, indifférente en soi à l'une et à l'autre, mais en puissance d'être déterminée par l'une ou par l'autre. C'est à ce troisième état que l'on donne le nom d'*absolu* (*motlaq, absolutum*, « absous » de l'une et l'autre condition). Kamâl Kâshânî est navré que, dans les reproches qu'il adresse à Ibn 'Arabi, Semnâni ait confondu *bi-sharti-lâ* avec *lâ-bi-shart* : aussi se donne-t-il beaucoup de peine pour redresser le malentendu. Mais il ne nous semble pas certain qu'il y ait malentendu et que Semnâni ait vraiment commis une confusion, si nous en jugeons d'après la position des philosophes plus tardifs évoqués dans notre texte. On peut dire que, pour ces derniers, l'*absolu* (*motlaq, absolutum*) est un participe passif qui marque d'ores et déjà une certaine détermination, et qui présuppose une activité pure, un *motliq*, qui précisément l'*absolve* de ces deux déterminations possibles. Que ce *motliq* soit le super-être (*hyperousion*) ou le seul être au sens vrai, le décalage est le même. Bref, non seulement nos habitudes nous font trop souvent confondre la généralité vide du concept avec l'*absolutum* de l'universel (qui est l'intégral, le total), mais en outre elles nous font prononcer ce mot d'*absolu* comme s'il désignait une suprême instance, alors qu'il implique silencieusement un *absolvens*. Nous avons déjà traité de cette question ailleurs (cf. notre étude *De l'épopée héroïque à l'épopée mystique*, chap. II : *De l'acte créateur comme abolition de l'être*, in *Erano-Jahrbuch* XXXV, 1966, pp. 177 ss.). On voit donc l'importance et les répercussions de la correspondance entre Kamâl Kâshânî et Semnâni, pour l'histoire de la philosophie ; elle demanderait une sérieuse étude. Nous croyons savoir que M. Hermann Landolt s'occupe de la question.

métaphysiquement le Seul Solitaire (*al-Ahad*). « La compréhension, écrit-il, des réalités premières qui précèdent l'existence de l'Intelligence (le *Noûs*) est une affaire de beaucoup plus obscure et c'est à cause de son abscondité que les philosophes (*falâsifa*) l'ont négligée, malgré les subtilités de leur spéculation, l'abondance de leur méditation, la longueur de leur vie, l'esseulement de leur être extérieur, leur exclusive préoccupation d'atteindre aux vraies Réalités (*haqa'iq*) des choses, la diligence de leur entraînement spirituel, l'orientation de leur être intérieur vers leur Seigneur pour le rencontrer. Il n'est possible d'arriver à la connaissance de ces secrets que par la lumière que l'on emprunte à la Niche de la prophétie du Sceau des prophètes ¹⁴¹. »

1) Les « *Awwalîyât* » (réalités premières). — Cette « Niche de la prophétie », telle est en effet la source dont Semnânî entend dériver toute connaissance authentique des réalités premières (*awwalîyât*). Et le point précis sur lequel il a conscience de son originalité, c'est lorsqu'il fonde sur le célèbre *hadîth* du « Trésor caché » sa déduction des premiers principes métaphysiques, et analyse les trois « descentes » qui sont à l'origine des origines de l'être et de l'épiphanie de l'être. Bien que l'En-soi divin, l'Essence (*dhât*), transcende toute interprétation, allusion ou métaphore, nous sommes du moins contraints, dès que nous en parlons autrement que par *via negationis*, de le poser comme ayant l'être. C'est là-même la première « descente », car, pour que nous en parlions, il faut que le Principe, super-être (*hyperou-sion*), « descende » au niveau de l'être; c'est par cette « descente » même que nous pouvons comprendre que le super-être fasse être l'être. C'est même tout ce que nous pouvons en dire à ce niveau : en étant, il fait être, il est *al-mâjîd* ¹⁴². C'est au niveau de sa seconde « descente » que nous pouvons concevoir qu'en étant ce qu'elle est, cette Essence fait être des Attributs qui lui sont essentiels, immanents, intransitifs, qui la révèlent elle-même à elle-même (*tajallî sifât dhâtîya*), et qu'en étant connue par soi-même, elle aspire à être connue par d'autres. Ces attributs sont sa *vie* intime dans son unitude solitaire; on les désigne comme *Attributs de Vie*. Alors, en une troisième « descente », cette Essence fait ce qu'il appartient à son être de faire : mettre les êtres à l'impératif, produire l'Émanation de son acte existentiel (*fayz ijâdî*), qui est non plus théophanie à soi-même mais à d'autres, et c'est la *Lumière*, plénitude de sa *vie*, révélation de son être. Cette troisième descente marque le passage des

141. *Mashâri'*, fol. 30^e.

142. *Ibid.*, fol. 36^e.

« attributs de Vie » aux « attributs de Lumière », des « attributs d'essence » aux « attributs opératifs » (*sifât fi'l-fya*). Ce sont ces trois aspects que Semnânî nous invite à méditer dans les trois phases que décrit le célèbre *hadith* du « Trésor caché » (méditation qui est, en quelque sorte, la phénoménologie « semnanienne » des premiers principes).

« a) Dans les mots *J'étais un Trésor caché*, cherche le secret du centre de la pure Essentialité (*noqtat al-dhâtîya*. b) Dans les mots *J'ai aimé à être connu*, cherche le secret du centre de l'Unité solitaire (*noqtat al-ahadiya*). c) Dans les mots *Alors j'ai créé le monde*, cherche le centre de l'Unité pluralisable (*noqtat al-wâhidîya*) ¹⁴³. » A bon droit, Semnânî se réfère à la métaphysique du soufisme, telle qu'on la trouve déjà chez Sahl Tostartî (283-896), différenciant avec soin l'unité métaphysique qualitative (*al-ahad*) et l'unité arithmétique quantitative (*al-wâhid*).

Reprenant ensuite dans le détail l'analyse des trois phases énoncées ci-dessus, Semnânî précise comme suit ¹⁴⁴.

a) La première phase est déjà une première « descente » (*nazlat*) de la « profondeur de la Nuée » (*bâtin al-'amâ*) ; d'ores et déjà *al-Haqq* est « descendu » pour être, être le « Trésor caché ». Être ce Trésor caché, c'est son acte d'être pour soi-même, qui lui est absolument propre, de façon si absolue qu'à la différence de tous les Attributs qui ont chacun leur Nom propre pour les désigner (voire pour les hypostasier), l'« être » (*wojûd*) n'a pas d'autre nom que lui-même se possédant soi-même, étant pour soi-même ce qu'il est, sans référence à d'autre que soi-même, *dhât*, l'Essence.

b) La deuxième phase (*J'ai aimé à être connu*) marque la deuxième « descente », la descente aux Attributs essentiels, immanents à son acte d'être, à son épiphanie (*tajallî*) à soi-même et pour soi-même. Il y est simultanément le premier Connaissant et le premier Connu, et la joie qu'il prend à être connu, motivera la théophanie de la Création. Quatre « dimensions » d'intelligibilité se présentent donc à nous ici : 1) Il y a la connaissance que l'Être divin a de son être ; c'est l'attribut de la Vie, d'où le Nom divin : le Vivant. 2) Il y a la connaissance que l'Être divin a de la perfection et de la gloire de son être ; c'est l'attribut de l'audition, d'où le Nom divin : l'Audiant. 3) Il y a la connaissance que l'Être divin a de sa beauté ; c'est l'attribut de la Vision, d'où le Nom divin : le Voyant. 4) Il y a la connaissance de ce que son être mérite d'être glorifié ; c'est

143. *Ibid.*, fol. 31^b ; 'Ormat, fol. 74^a.

144. Pour ce que l'on esquisse brièvement dans ce qui suit, cf. *Mashâri'*, fol. 37^b ss.

l'attribut du *Verbe* (*Kalam*), d'où le Nom divin : le *Parlant*. Ces quatre attributs sont propres à l'Être divin dans son *unitude*, dans ce qu'il est en soi et pour soi-même de par son simple fait d'être, sans référence à aucun *autre* émané de son Impératif. Ce sont les attributs de son Essence dans son acte d'être (*sifât dhâtîya wojûdiya*), attributs immanents, intransitifs, attributs de la *Vie* divine en son intimité. Certes, ces *attributs de Vie* auront leur projection, leur « ombre » (*zill*), leur forme épiphanique (*mazhar*) dans les *attributs de Lumière* lors de la « troisième descente », mais ici : 1) L'*audition* n'implique que la seule perception de ce qui immane au sujet qui « parle » ou profère en lui-même ce qui est dans son être intérieur, sans référence à des auditeurs 2) La *vision* est perception pure de ce qui est intérieur (*bâtin*), sans impliquer d'objet extérieur (*zâhir*). 3) Le *Verbe* est discours proféré intérieurement, gravé sur la « Tablette mentale » (*Lawh ma'nawî*), sans nécessiter d'être proféré *ad extra*, gravé sur une « Tablette objective » (*Lawh sûrî*). 4) La *Vie* désigne la perpétuité et la continuité de la connaissance que le Vivant a de soi, l'éternité de son Soi en son unitude, comme qualification intransitive.

c) La troisième phase (*Alors j'ai créé les créatures afin d'être connu*) marque la troisième « descente », celle où le « Trésor caché », par amour d'être connu, crée (met à l'impératif, *KN, Esto*) des êtres qui le connaissent et dans lesquels ses attributs « opératifs » manifestent ses attributs d'essence ou de vie, parce que leur existention fait passer à la voix transitive (la voix *énergétique* du verbe grec) les qualifications d'abord intransitives, convertissant les *états* divins en *opérations* divines ou théophanies. C'est tout cela que désignent le nom et l'attribut de *Lumière*; l'effusion de la Lumière désigne cette « troisième descente », qui est l'éclatement des théophanies depuis le centre de l'Unité qui est, non plus l'*unitude* du Seul Solitaire, mais l'*unité* pluralisable, la première des unités qui la suivent.

Parce que rien ne peut être reçu du centre de la pure Essence (*noqta dhâtîya*) sinon par l'intermédiaire de l'Unité première des êtres nombrables (*noqta wâhidîya*)¹⁴⁵, c'est de ce centre comme point d'éclatement des théophanies qu'émanent la lumière, la vie, l'être, dont l'influx entre dans la constitution des *latîfa* supérieures. Telle sera la fonction « vicariale » (*khilâfat*) de l'hypostase Intelligence comme médiatrice entre le centre de l'unitude (la pure Essence) et le Multiple.

Alors, de même que l'épiphanie de l'Être divin à soi-même et pour soi-même présente quatre dimensions d'intelligibilité,

¹⁴⁵. *Ibid.*, fol. 31^o.

de même la théophanie dans et par la Création, effusion de lumière qui est révélation de l'Être divin à lui-même par la connaissance que les êtres ont de lui, — cette théophanie, elle aussi, présente *quatre* dimensions d'intelligibilité (*i'tibâr*), dont chacune est respectivement l'homologue et la manifestation de l'une des quatre précédentes : 1) Cette Lumière se *connaît* soi-même; c'est l'attribut de *Connaissance*. 2) Elle *connaît* l'autre; c'est l'attribut de *Volonté*. 3) Elle *est connue* de soi-même; c'est l'attribut de *Puissance*. 4) Elle *est connue* de l'autre; c'est l'attribut de *Sagesse*¹⁴⁶. Ces attributs de Lumière comme attributs d'opération théophanique, ne réfèrent plus simplement à des états immanents à une essence comme dans le cas de la tétrade précédente. Impliquant une relation, ils postulent le second terme de cette relation, et ce second terme ils le posent *ipso facto*, puisqu'il est ce qui est opéré et accompli par eux (c'est le *maf'ûl* de leur *fi'l*, le *factum* de leur *facere*). Comme actes ou opérations, ce sont des Émanations, Effusions (*foylâ*), que l'on ne doit pas se représenter comme l'épanchement d'une substance matérielle allant en se divisant, mais, nous dit Semnâni en reprenant de façon significative le lexique sohrawardien, comme l'irradiation d'une Lumière levante (*ishrâq nâri*)¹⁴⁷.

A ce moment de la déduction analytique, nous voyons éclore les quatre *awwâk'iyât* ou réalités premières. De même que pour fixer les phases des trois « descentes » de l'être, Semnâni s'en rapportait au *hadîth* du « Trésor caché », de même pour cerner l'instant du passage de l'Un au Multiple, Semnâni s'en rapporte à un *hadîth* non moins célèbre, ou plutôt à quatre formes du même *hadîth*, lesquelles au lieu d'être citées comme elles le sont souvent, à titre de variantes, remplissent chacune ici une fonction essentielle. Les quatre formes sous lesquelles le Prophète exprime le secret de la Création première sont les suivantes.

1) « La première chose que Dieu créa fut le *Calame (Qalam)* »¹⁴⁸. Ce degré est, selon notre shaykh, celui de la fonction active (*martabat al-fâ'ilîya*). La théophanie étant symbolisée comme « écriture cosmique », c'est ici le point d'origine, l'« orient » (*matla'*) du Livre. Le Calame est la projection ou émanation de l'attribut Connaissance (cf. ci-dessus la phase C ou troisième descente).

2) « La première chose que Dieu créa fut mon Esprit »,

146. *Ibid.*, fol. 27^{a-b}; 'Ornat, fol. 67^a.

147. 'Ornat, fol. 67^a.

148. *Mashâri'*, fol. 22, 30^b.

c'est-à-dire le *Rûh Ahmadi*, l'Esprit ahmadique (le glorifié, *periklytos*). Ce degré est celui de l'Encrier primordial (*dawât, martabat dawâtîya*), lequel contient la matière primordiale de toute la Création, tant spirituelle que corporelle, subtile et dense, diaphane et opaque. Le *Rûh Ahmadi*, l'Encrier, est la projection ou émanation de l'attribut *Volonté*.

3) « La première chose que Dieu créa fut ma Lumière », c'est-à-dire *Nûr mohammadi*, la Lumière mohammadique, elle-même donc la matière primordiale de toute Création, l'Encre de lumière, contenue dans l'Encrier qui est l'Esprit. L'Esprit de cette Lumière aussi bien que la Lumière de cet Esprit sont qualifiés comme *Ahmadi* ou *Mohammadi* : c'est l'archétype de Gloire (*doxa*) primordiale, dont la personne du Prophète ne fut que l'apparition ou épiphanie terrestre. La Lumière mohammadique, l'Encre de Lumière, émane de l'attribut *Puissance*.

4) « La première chose que Dieu créa fut l'Intelligence », (le *'Aql*, le *Noûs*). C'est l'Intelligence qui supporte l'écriture de l'Encre de lumière; c'est pourquoi elle est appelée *Tablette* (*Lawh*). Elle est la projection ou émanation de l'attribut *Sagesse* (*Hikmat, Sophia*).

En général, chez les philosophes, l'Intelligence est homologuée au Calame, tandis que l'Âme (*Nafs*) est homologuée à la Tablette. Ici, c'est l'Intelligence qui est la Tablette recevant l'ensemble des influx et des effusions de l'Émanateur divin (*al-mofid al-haqq*) dans la Luminescence pure. Bref, Calame, Encrier, Encre, Tablette, telles sont donc les désignations symboliques de la tétrade des *awwâkîyât* ou réalités premières; elles constituent l'Émanation par acte existentiateur (*fayz tîjâdî*), tandis que de l'Intelligence (la Tablette) procédera l'Émanation par Impératif divin (*fayz amrî*).

Ce sont ces phases du déploiement de l'être qui commandent directement la structure et les procédés de l'herméneutique, du *ta'wîl*, dont les organes et les degrés sont, nous l'avons vu, les centres subtils de l'anthropologie mystique. Il est important d'observer que l'avènement de l'être et du monde est compris, en termes d'imagination métaphysique, comme un phénomène d'écriture : il y a le Calame qui écrit, l'Encrier qui est l'Esprit, l'Encre qui est la Lumière, l'Intelligence qui supporte et recèle l'Écriture. La structure de la cosmologie se prête à la même herméneutique que l'herméneutique d'un texte. D'où, l'herméneutique ou *ta'wîl* du Qorân correspondra à la structure du monde et à celle de l'homme comme microcosme. Le *ta'wîl* progresse par sept profondeurs ésotériques, parce que, chez chaque mystique (*sâlik*), ces sept profondeurs correspondent

aux organes subtils de son être, et que l'approfondissement des sept sens ésotériques est en fonction du développement de ces organes subtils, conditionnant lui-même la croissance de son corps spirituel impérissable. Les clefs du déchiffrement de l'ésotérique valent pour le Livre révélé, pour le Livre du monde et pour le Livre de l'homme, parce que de membre à membre il y a correspondance parfaite.

Cette correspondance, on vient de le voir, prend origine dès les *awwalyât*. Chacune de ces réalités premières est la projection d'un attribut de *Lumière*, lui-même projection d'un attribut de *Vie*. Chacune est la projection, l'ombre (*zill*), l'épiphanie (*mazhar*), de l'attribut dont elle procède comme une lumière émane d'une lumière, et de leur tétrade émane à son tour la tétrade des « protosubstances. » 1) Le *Calame* est la manifestation (*mazhar*) de la *Connaissance*, laquelle est elle-même la manifestation de la *Vie*. 2) L'*Encrier* (ou *Esprit*) est la manifestation de la *Volonté*, laquelle est la manifestation de l'*Audition*. 3) L'*Encre-lumière* est la manifestation de la *Puissance*, laquelle est la manifestation de la *Vision*. 4) La substance de l'*Intelligence* est l'épiphanie de la *Sagesse*, laquelle est elle-même l'épiphanie du *Verbe* ou *Logos* (*Kalâm*) ¹⁴⁹ (cf. le diagramme récapitulatif donné ci-après).

Dès maintenant, avec ces réalités premières, nous sont donnés certains des éléments dont l'influx entre dans la composition des sept organes de la physiologie subtile. C'est pourquoi Semnâni devait disposer d'une métaphysique de l'être qui remontât plus haut que l'ontologie des philosophes, en cherchant ce qui substancifie cette substance première. Ici, le *Calame* est à l'*Intelligence* ce que l'âme est au corps; l'*Encrier-Esprit* et l'*Encre-Lumière* sont pour elle ce que *Forme* et *Matière* sont pour l'homme. La substance de l'*Intelligence* est à la fois la quatrième figure de la tétrade des « réalités premières » et l'unité de leur ensemble, et par là même une unité distincte de l'unité de chacune. Elle est la première lettre, l'*alif*, qui résulte des trois autres *awwalyât*. Elle est à la fois la quatrième de ces *awwalyât* et la première des « proto-substances » (*jaw-harfyât*) ¹⁵⁰. L'*Écrivain* métaphysique (*al-Kâtib al-haqîqî*), avec le *Calame* secret (*Qalam khafî*) et l'*Encre* de lumière cachée dans l'*Encrier* qui est l'*Esprit*, écrit tout ce qu'il y a dans sa *connaissance* prééternelle et que projette sa *Volonté* d'épiphanie, sur cette *Tablette* (l'*Intelligence*) qui en reçoit les émanations de lumière successives ¹⁵¹.

149. *Ibid.*, fol. 42^a.

150. 'Orwat, fol. 65^b.

151. *Mashâri'*, fol. 42^a : *Fayûzo-ha al-motawâtira al-nûrânîya*.

II. *Les proto-substances* (*jawharîyât*, littéralement : les « substantialités »). — Ce qui est désigné en propre par ce terme, ce sont les *quatre* émanations qui à leur tour procèdent de l'Intelligence, et qui sont respectivement chacune les homologues et les formes épiphaniques (*maxâhîr*) des réalités premières (*awwâlîyât*), de même que ces réalités premières sont les formes épiphaniques des attributs de *Lumière*, de même que ces attributs de *Lumière* sont les formes épiphaniques des attributs de *Vie*. Les proto-substances sont l'articulation essentielle de l'ontogenèse et de la cosmogonie, puisqu'elles constituent la transition, la médiation, entre les réalités premières absolument simples et les natures composées proprement dites, celles dont la composition est exprimée par le terme de *tarkîb*, tandis que pour les proto-substances, qui sont encore « relativement simples », il y a un mode de composition plus subtile, celui que l'on désigne comme *ta'lîf* (ou *i'tilâf*), « consociation ».

La manière dont Semnânî déduit les quatre proto-substances exemplifie de façon remarquable le type de déduction que nous présente la cosmo-angélologie avicennienne et que nous avons eu déjà l'occasion de rappeler ici, notamment à propos du *Vade-mecum* de Sohrawardî. Simultanément, il est vrai, la déduction semnânienne comporte des particularités qui l'en différencient nettement. Chez Semnânî, comme chez Avicenne, c'est par ses actes de contemplation que l'Intelligence produit les êtres qui émanent d'elle¹⁵². Cependant, chez Avicenne, les trois actes de contemplation de la première Intelligence donnent respectivement naissance à la deuxième Intelligence, à l'Âme du premier ciel et à la matière subtile de ce premier ciel. Chez Semnânî, l'Intelligence émet par sa triple contemplation, les proto-substances, dont les désignations ne concordent pas avec le propos avicennien¹⁵³.

1) Chez Semnânî, l'Intelligence, par une première intellection qui marque la « dimension » supérieure de son être, intellige, comme chez Avicenne, son existentiasteur, mais au lieu que cette contemplation donne l'être à une seconde Intelligence, comme dans l'avicennisme, il en procède la substantialité de ce qui est l'Âme de l'univers (*Nafs kollîya*). Parce que cette contemplation est celle de son Principe, c'est par l'intermédiaire du *Calame*, épiphanie de l'attribut *Connaissance*, que l'Intelligence émet cette Âme; ainsi, dans la hiérarchie des proto-substances, l'Âme est-elle l'ombre (*zill*), la forme épiphanique (*maxhar*) du Calame, et c'est elle que le lexique qorânique

152. Cf. notre livre *Avicenne et le récit visionnaire*, vol. I, pp. 70 ss.

153. Pour ce qui suit, cf. *Mashârî*, fol. 22^b, 42^b; *Orwat*, fol. 67^b-68, 74^b.

désigne comme le *Trône* ('*Arsh*). Or le Calame est l'épiphanie de l'attribut de Lumière « connaissance », de même que l'attribut *connaissance* est l'épiphanie de l'attribut de Vie par excellence, qui est désignée comme la *Vie* tout court.

2) Par une seconde intellection qui marque la « dimension » moyenne de son être, l'Intelligence contemple son propre être, — tel qu'il résulte de sa connexion avec le Principe qui fonde et nécessite son être. Elle s'intelligé donc comme investie d'une fonction vicariale, comme vice-régente (*khalîfa*) du Principe dont elle émane; elle est l'organe de l'Émanation divine, investie de la fonction d'émettre cette Émanation, de par l'Impératif existentiateur (*ifâsat-e amrî*), et de faire parvenir cette Émanation à tout ce qui est au-dessous d'elle. Cette intellection correspond à celle par laquelle, dans l'avicennisme, l'Intelligence perçoit qu'elle tient non pas d'elle-même mais de son Principe son être nécessaire, et par laquelle elle donne naissance à la première *Anima caelestis*, Âme du premier ciel ou Âme de l'univers. Ici le décalage se fait sentir de nouveau, puisque, à la différence de l'ordre avicennien, l'Âme du monde émane de la première intellection de l'Intelligence. En outre, chez Semnâni, de la seconde intellection procède non pas l'Âme du monde, mais la substantialité de la *Forma prima*, laquelle est corrélative de la substantialité qui va être conférée à la *Materia prima* par le troisième acte d'intellection de l'Intelligence. La « Forme première » qui est encore désignée comme *latîfa fâ'iliya* (principe subtil *actif*) est, dans la hiérarchie des proto-substances semnâniennes, l'ombre ou la forme épiphanique de celle des réalités ou données premières (*awwalîyât*) qui est désignée comme l'*Encrier*, désignation symbolique de l'*Esprit* glorifié (*Rûh Ahmadi*, l'Esprit mohammadique), lequel est lui-même la forme épiphanique de celui des Attributs de *Lumière* qui est l'attribut *Volonté*, lui-même forme épiphanique de celui des attributs de *Vie* qui est l'attribut *Audition*.

3) Le troisième acte d'intellection de l'Intelligence correspond, chez Semnâni, mais avec un nouveau décalage, à l'analyse qu'en donne l'angélologie avicennienne. L'Intelligence perçoit sa propre indigence, le fait qu'elle ne se suffit pas ontologiquement à elle-même, n'a pas par elle-même de quoi être, de sorte que, si elle se considère elle-même comme séparée, par hypothèse, du Principe dont elle tient sa nécessité d'être, son propre être n'est qu'un pouvoir-être, perpétuellement menacé d'un non-être virtuel. La contemplation de cette virtualité de non-être, toute fictive que soit celle-ci, marque sa « dimension » inférieure. Chez Avicenne, par cette « dimension », l'Intelligence émet la matière, encore toute subtile, du premier Ciel (Sphère des

Sphères) que meut l'Âme du monde. Chez Semnânî, de cet acte de contemplation émane non pas déjà la matière du premier Ciel, mais la substantialité qui est *Materia prima*, matière universelle, matière encore toute subtile. Très nettement donc, s'impose à la « phénoménologie » de Semnânî l'idée d'une *Materia prima* commune à tous les êtres, spirituels et matériels. De cette « matière métaphysique », à l'état subtil, l'idée est déjà présente chez le néo-Empédocle connu des philosophes de l'Islam; elle émerge chez Avicenne; elle est fondamentale chez Ibn 'Arabî¹⁵⁴; elle permet à Mollâ Sadrâ Shîrâzî la « phénoménologie » du *monde imaginal* et du devenir posthume de l'entité humaine; bref, elle rend possible le réalisme d'un « spirituel concret », dont on retrouve l'analogie chez les Platoniciens de Cambridge (*spissitudo spiritualis*) et chez les successeurs de Jacob Boehme et de Swedenborg (la *geistige Leibhaftigkeit* chez Oetinger). L'idée en a été déjà mentionnée et le sera encore ici; il n'y a pas lieu d'insister. Soulignons cependant que les notions de « matière » et de « forme » caractérisant l'hylémorphisme péripatéticien, fonctionnent ici d'une tout autre manière que dans la philosophie d'Aristote. Il en sera de même dans la gnose shaykhie, chez Shaykh Ahmad Ahsâ'î, où fructifient les mêmes symboles (le Calame, l'Encrier, l'Encre etc.) et où l'hylémorphisme passe également par une complète mutation. Finalement est exclue l'idée du *tajarrood* total (*khô-rismos*, immatérialité), tel qu'il alimente le faux dilemme du « matérialisme » et du « spiritualisme ». C'est aussi bien ce « réalisme spirituel » que postulent chez Semnânî l'idée du corps subtil et la physiologie de ses centres ou organes.

Quant à la *Materia prima*, elle est désignée encore comme *latîfa qâbilîya* (principe subtil réceptif ou *passif*). Dans la hiérarchie des proto-substances, elle est l'ombre et l'épiphanie de l'Encre de lumière (*madâd nûrî*), autre désignation de la Lumière mohammadique (*Nûr Mohammadi*). Celle-ci est la forme épiphanique de celui des attributs de Lumière qui est l'attribut *Puissance*, de même que cet attribut est la forme épiphanique de celui des attributs de Vie qui est l'attribut *Vision*.

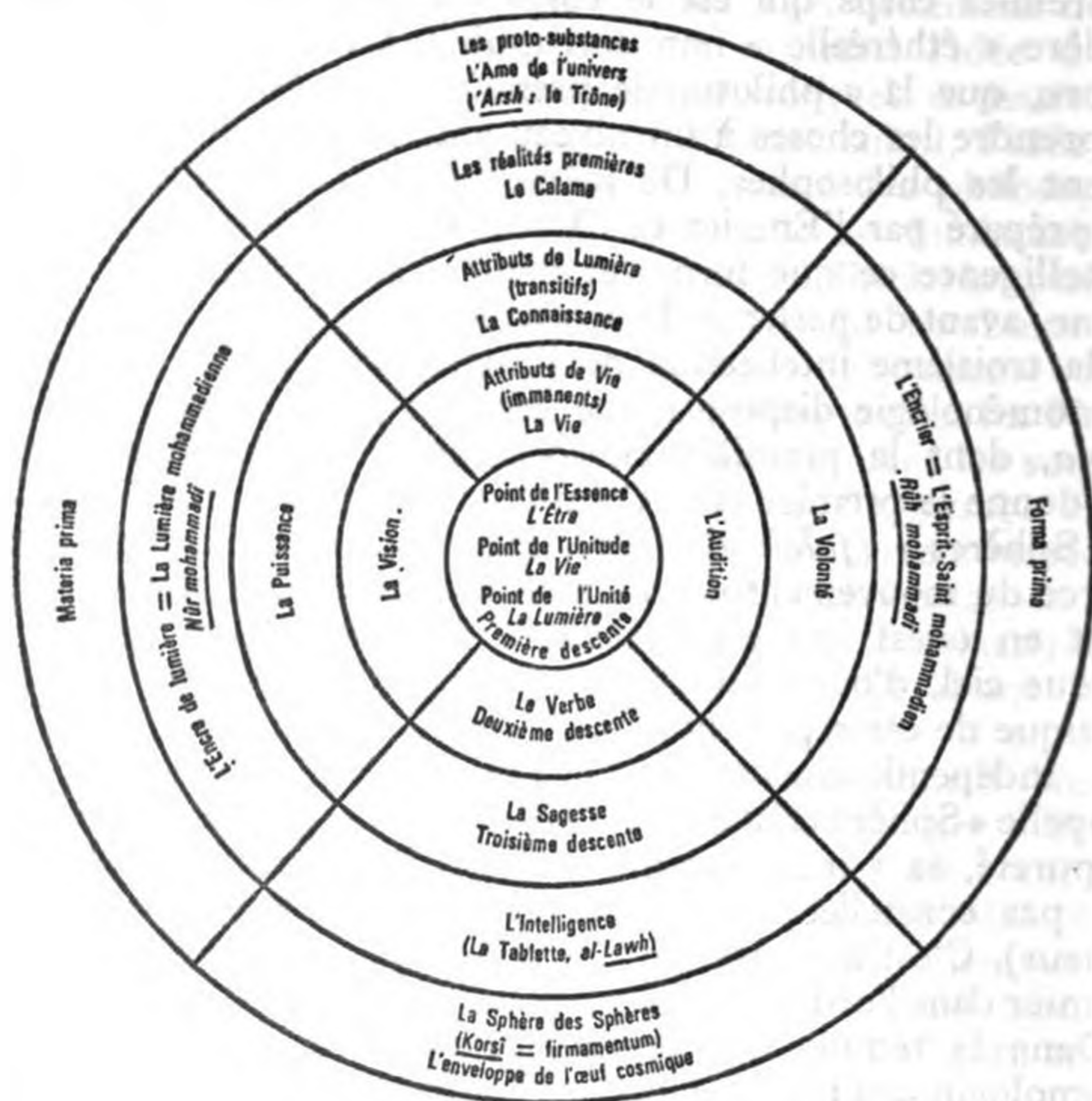
4) Maintenant, de même que l'Intelligence achève en une tétrade la triade des « réalités premières » qui sont le Calame, l'Encrier et l'Encre de lumière, et se constitue comme une unité distincte de cette triade qu'elle totalise dans son être,

¹⁵⁴. Pour cette question chez Avicenne, cf. l'analyse clairvoyante de P. Duhem, *Le système du monde de Platon à Copernic*, IV, pp. 461-472, 543-545. Pour l'idée de *Materia prima* chez Ibn 'Arabî, cf. notre *Soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 89, 220-221.

de même ici entre la substantialité subtile de la *Materia prima* et celle de la *Forma prima* s'opère une consociation (*ta'rif*, différente de la composition ou *tarkib* physique) d'où résulte le premier corps qui est le corps du premier ciel, corps de matière « éthérée » non corruptible. On constate donc, ici encore, que la « philosophie première » de Semnâni s'efforce de prendre les choses à un niveau antérieur à celui que considèrent les philosophes. De même que l'être de l'Intelligence est préparé par l'Encrier et l'Encre de lumière qui sont pour l'Intelligence ce que forme et matière sont pour le corps, de même, avant de parler de la procession du premier ciel émanant de la troisième intellection de l'Intelligence, il faut que notre phénoménologie dispose d'une *Materia prima* et d'une *Forma prima*, dont la première consociation sera précisément celle qui donne le premier ciel. Celui-ci est désigné comme « Sphère des Sphères » (*falak al-aflāk*), quand on le considère comme source du mouvement diurne pour les autres cieux (mouvement d'est en ouest qui est à rebours du mouvement propre de chaque ciel, d'ouest en est; nous avons dit déjà que la portée noétique de ces représentations, l'*Imago mundi*, reste ce qu'elle est, indépendamment de l'évolution de l'astronomie). On l'appelle « Sphère cristalline » (*Falak Atlas*), quand on considère sa pureté, sa « monochromie » (*sādhijīya*), du fait qu'elle ne soit pas constellée; ou encore le *Korsī* (*firmamentum*, Trône mineur). C'est le neuvième ciel par rapport à la Terre, mais le premier dans l'ordre de l'émanation.

Dans la tétrade des proto-substances, le premier ciel est l'homologue de l'Intelligence dans l'ordre des « réalités premières », puisque le premier ciel achève en une tétrade la triade constituée par l'Âme, la *Materia prima* et la *Forma prima*. C'est pourquoi le premier ou neuvième ciel est la forme épiphanique de l'Intelligence, de même que l'Intelligence est la forme épiphanique de celui des attributs de *Lumière* qui est l'attribut *Sagesse*, et que celui-ci est la forme épiphanique de celui des attributs de *Vie* qui est le Verbe ou Logos (*Kalām*).

**DIAGRAMME DES CORRESPONDANCES
ENTRE LES ATTRIBUTS DIVINS, LES RÉALITÉS PREMIÈRES
ET LES PROTO-SUBSTANCES SELON SEMNÂNÎ**



La Sphère des Sphères ou premier ciel est donc le premier corps dans le sens de la « descente », le neuvième dans le sens de la « remontée ». Elle est l'enveloppe de l'œuf cosmique, l'homologue du corps terrestre originel (*jism maj'ûl*) de l'être humain¹⁵⁵. Les huit cieux que renferme l'œuf cosmique sont l'ombre ou la forme épiphanique des quatre « réalités premières » (*awwalîyât*) et des quatre proto-substances. Ce sont les « organes subtils » du macrocosme, le monde d'en haut (*'olwîyât*), tandis que dans le monde d'en-bas (*sofliyât*), les quatre Éléments et les quatre Qualités élémentaires sont leur ombre. Les trois règnes de la Nature (*mawâlîd*) sont issus du jeu de leur interaction et interpassion. De même que le corps naturel de l'homme enveloppe comme une membrane la stature de son corps spirituel qui s'en libère en brisant cette membrane, de même, franchie la neuvième Sphère, il y a au-dessus ce que le Qorân

155. *Mashâri'*, fol. 42^b; cf. *supra* § 5 et p. 316, n. 138 (l'œuf microcosmique)

désigne comme *al-Ofq al-mobîn*, l'horizon suprême, translucide (81 : 23, l'horizon auquel le Prophète vit apparaître Gabriel, l'ange de la Révélation); compris entre les proto-substances (l'Âme, *Forma prima* et *Materia prima*) et le premier corps ou Sphère des Sphères, cet horizon est homologué au corps subtil de l'être humain (il correspond à ce qui est dénommé ailleurs « huitième climat », monde de *Hârqalyâ*). De fait, plusieurs *hadîth* identifient cet « horizon translucide » avec le paradis, dont les habitants sont d'une corporéité spirituelle. Il est « au-dessous du Trône » (*'Arsh*, ici l'Âme de l'univers); la « voûte du paradis est le Trône du Miséricordieux »¹⁵⁶, ce qui réfère *eo ipso*, à cet autre *hadîth* précédemment cité à l'appui de la corporéité subtile des bienheureux : dans le jabot de l'Oiseau vert, leurs « corps de Trône » (*jism 'arshi*) sont les lampes (*qandîl*) suspendues à ce Trône (*supra* § 5).

Désormais, peut-on dire, tous les organes de la cosmologie et de l'anthropologie sont en place.

III. L'anthropologie mystique ou physiologie du corps subtil.

— Nous ne retiendrons ainsi de la cosmologie que les grandes lignes nous acheminant à l'anthropologie mystique. L'exposé de Semnânî est caractéristique; il ne procède pas dialectiquement de genre en espèce, mais considère des cas concrets avec leurs propriétés (v. g. le mouvement propre à chaque ciel, mouvement qui n'est pas la différence d'un genre). Il commence par émettre une proposition disjonctive, progresse par propositions hypothétiques envisageant chaque terme de l'alternative, et d'affirmation en négation le schéma progresse par élimination. La marche d'ensemble de la cosmologie s'ordonne sur trois groupes¹⁵⁷ : *a*) le groupe des réalités essentiellement simples (tétrade des « réalités premières » décrite ci-dessus); *b*) le groupe des réalités relativement simples (tétrade des proto-substances) dont les consociations produisent, par disjonctions et éliminations successives, tout le schéma de la physique céleste et de la physique des Éléments; *c*) le groupe des *composés* proprement dits (*tar-kibât*), soit les composés uniquement formés des substances célestes subtiles (s'ils sont invisibles aux yeux du corps, ce sont les Anges moteurs des cieux; s'ils sont visibles, ce sont les astres); soit les composés des Éléments. Ces derniers peuvent être composés d'un seul Élément, le Feu par exemple (c'est le cas des génies ou *Jinn*); ou bien les quatre Éléments entrent dans leur composition : ce sont les natiuités ou génitures terrestres

156. 'Orwat, fol. 76^a.

157. *Mashâri'*, fol. 27 ss., 42^b; 'Orwat, fol. 65^b ss.

(*mawâdd*). Dans le cas de l'animal, celui-ci possède un organisme subtil ou bien n'en possède pas. S'il en possède un, nous atteignons alors le domaine propre de la physiologie subtile. Tout être humain possède cet organisme subtil; mais celui-ci est de nature lumineuse, ou bien ne l'est pas. La distinction est fondamentale, car, ou bien cet organisme subtil, contenu dans le « corps originel » (*jism maj'ûl*) comme dans une membrane, ne grandit pas au-delà de la « taille » de ses centres non lumineux (les deux premiers) et reste atrophié; l'homme est alors ce « raté », cet « avorton de l'Au-delà » dont nous parlions plus haut. Ou bien il atteint sa stature parfaite, et achève le cycle de cette anthropologie par sa résurrection.

Ici encore la schématisation procède par hypothèses et éliminations successives. Un rythme de progression et régression commande le mélange, la conglomération des influx du monde d'en-haut avec le monde élémentaire, et c'est ce rythme qui détermine tous les degrés de l'être. Cette conglomération commence avec le monde des *génies*, comme conglomération d'influx hyperouraniques (ceux de l'Intelligence et de l'Âme) avec la substance du seul élément Feu. La conglomération avec l'élément Terre inaugure les règnes naturels : règne minéral et règne végétal résultent de l'influx des Sphères et des planètes; le règne animal résulte de l'influx du ciel des Fixes et de la Sphère des Sphères. C'est seulement avec l'organisme subtil de l'homme, que se révèle le premier influx d'une source hyperouranique (c'est-à-dire provenant d'au-delà de la Sphère des Sphères); cette source sera de plus en plus proche du foyer de l'être, au fur et à mesure que l'on gravit les degrés de la physiologie subtile.

Cependant il faut noter qu'il s'agit toujours d'une conglomération avec l'élément Terre. La physiologie du corps subtil consiste à décrire et à expliquer comment, par des moyens purement spirituels, l'élément Terre entre en conglomération avec les influx hyperouraniques (ceux des « réalités premières », ceux des proto-substances). Il en résulte un organisme qui, bien entendu, échappe totalement aux « contrôles de laboratoire »; ce n'est plus le corps animal dont l'étude relève de la biologie et de la physique (notre « cycle du carbone »). Il reproduit une *sublimation* de l'élément Terre, laquelle ne peut être exprimée qu'en termes d'alchimie, mais d'une alchimie qui est, comme chez Shâikh Ahmad Ahsâ'î, alchimie de résurrection¹⁵⁸. Et tout le mystère est là : la progression, d'organe subtil en organe subtil,

158. Cf. les textes traduits dans notre livre *Terre céleste et corps de résurrection*, pp. 281 ss.

de cette alchimie de résurrection; la croissance du corps subtil, de profondeur ésotérique en profondeur ésotérique, de prophète en prophète, typifiant chacune des *latîfa*. C'est l'idée que Semnânî met admirablement en œuvre dans son commentaire du Qorân (cf. ci-dessus § 2), et il n'en est point d'autre vérification expérimentale que celle à laquelle Semnânî, à la suite de Najm Kobrâ¹⁵⁹, consacre une attention si vigilante : la vision des lumières colorées correspondant à la couleur du voile ou enveloppe de chacun de ces organes subtils, *aura* dont la couleur avertit le mystique du degré de croissance de son corps subtil. Un bon nombre de ces perceptions extrasensorielles ont fait l'objet de notes éparses dans les œuvres du shaykh; elles sont le plus souvent datées avec tout le soin d'un *Diarium spirituale*. Voici maintenant, brièvement esquissée, la constitution de chacune des sept *latîfa*¹⁶⁰.

1) Le principe de différenciation fondamentale, nous venons de le lire il y a quelques lignes, est celui-ci : A) ou bien l'organe subtil est intrinsèquement lumineux (*nûrânî*). B) Ou bien il ne l'est pas. S'il ne l'est pas : a) ou bien la *latîfa* présente certaine couleur; b) ou bien elle n'en présente aucune. Cette dernière hypothèse se dédouble en deux possibilités définies chacune respectivement par l'influx reçu du monde d'en-haut, l'hypothèse (b) correspondant à l'état des deux premières *latîfa*. En effet les influx que reçoit chaque centre subtil, émanent de plusieurs sources. C'est la proportion dans laquelle chaque influx entre dans le mélange, qui détermine la qualité de l'être qui en résulte. Un premier degré va spécifier les influx que reçoit la première *latîfa*; elle marque le début du « corps subtil acquis », contenu dans le *jism maj'ûl* (*supra* § 5) qui est l'« œuf microcosmique ». La première possibilité envisagée est celle d'un influx dans lequel domine l'influx reçu de la Sphère des Sphères (*Korsî*, firmament), conjointement à un influx mineur, ou secondaire, reçu directement du Trône (*'Arsh*), c'est-à-dire de l'Âme du monde, sans l'intermédiaire de la Sphère des Sphères. A ce niveau, se constitue un degré élémentaire de « corporéité spirituelle ». C'est la *latîfa qâlabîya* (qui a la fonction d'un « moule » pour l'ensemble du corps subtil); elle marque la transition du corps organique physique à la corporéité subtile. C'est l'*Adam de ton être*. Son enveloppe ou *aura* est de teinte gris fumée, même noire obscure. L'homme de cette *latîfa*, c'est-à-dire l'homme qui, jusqu'au terme de sa vie, ne dépasse pas ce degré élémentaire de corporéité spirituelle, est cependant

159. Cf. notre *Homme de lumière*, pp. 99 ss., 183 ss.

160. Pour tout ce qui concerne la constitution des organes subtils, cf. *Mashâri'*, fol. 28^b-29^b et *'Orwat*, fol. 71-74.

différencié de l'animal, puisque dans la membrane de son corps périssable (le *jism maj'ûl*) il y a l'embryon du « corps nouveau acquis », survivant à la destruction du corps terrestre. Mais pour l'outremonde, l'homme dont la croissance spirituelle s'arrête à cette *latîfa*, est un « primitif ». On le trouve, dit Semnânî, dans les déserts, les mers et les îles ; il ne satisfait pas encore au statut des humains (*qâ'ida-ye âdamîyân*).

2) La seconde possibilité de l'hypothèse (b) marque un niveau supérieur au précédent. C'est le niveau où l'organisme subtil reçoit, comme influx dominant, un influx qui émane à la fois de la Sphère des Sphères et de l'Âme de l'univers (le Trône, *'Arsh*), tandis que s'y conjoint un influx mineur reçu directement de l'Intelligence (*'Aql*), sans intermédiaire. C'est ce triple influx qui se conglobe avec l'élément Terre pour constituer le second centre ou organe subtil désigné comme *latîfa nafsîya* (organe subtil au niveau de l'âme vitale). Dans l'ordre de croissance du corps subtil, c'est le *Noé de ton être*, parce que, nous l'avons vu précédemment, cette *latîfa* est le sens ésotérique de toutes les données de la Révélation où intervient le personnage de Noé, et le niveau auquel doit s'opérer l'intériorisation de ces données. L'homme de cette *latîfa* possède une civilisation, une culture et un culte religieux, bien que non conforme à la religion en vérité. L'*aura* qui caractérise la visualisation de cette *latîfa* est *bleue* (bien que cette *latîfa* soit classée avec la précédente comme non colorée ; on décèle ici une perception optique qui différencie à peine le bleu du noir).

3) La troisième *latîfa* nous reconduit à l'hypothèse (a), subdivision de l'hypothèse (B) énoncée ci-dessus, celle d'un organe subtil qui, sans être intrinsèquement lumineux, est caractérisé par une certaine coloration. Les influx qui le constituent en se combinant avec l'élément Terre sont, d'une part, comme influx dominant, un influx qui émane des quatre proto-substances et par conséquent de l'Intelligence dont ces quatre proto-substances procèdent, et d'autre part, comme influx mineur, un influx qui émane de celle des quatre « réalités premières » (*awwalîyât*) qui est désignée comme « Encre de lumière », c'est-à-dire la Lumière mohammadique (*Nûr mohammadî*). C'est l'organe ou centre subtil qui est au niveau du cœur (*latîfa qalbîya*). Nous avons vu précédemment que cette *latîfa* est celle où se forme à l'état embryonnaire l'« enfant spirituel », c'est-à-dire le vrai Moi. Comme père de cet enfant, cet organe spirituel est l'*Abraham de ton être*. L'homme de cette *latîfa* est le pieux *moslim*, qui n'est pas encore absolument affermi, mais est encore ballotté entre l'aube et le crépuscule, entre la fidélité et la révolte. L'enveloppe colorée, l'*aura* de cet organe subtil, est *rouge*.

4) Revenons avec l'hypothèse (A) énoncée ci-dessus, au cas des *latîfa* qui sont de nature intrinsèquement lumineuse. De nouveau ici, deux hypothèses : a) ou bien le spirituel a désormais atteint l'état de l'homme parfait; b) ou bien il ne l'a pas encore atteint complètement. Dans ce dernier cas, les influx qui constituent l'organe subtil sont, d'une part, comme influx prédominant, un double influx qui émane des quatre proto-substances et de celle des réalités premières qui est désignée comme Encre de lumière, et d'autre part, comme influx s'exerçant à un degré moindre, un influx qui émane de celle des réalités premières qui est désignée comme l'Encrier, c'est-à-dire l'Esprit moham-madique (*Rûh mohammadi*). De ces influx se combinant, pour le sublimer, avec l'élément Terre, résulte l'organe subtil désigné comme *latîfa sirriya* (l'organe subtil au niveau du *sirr*, littéralement le « secret », le tréfonds du cœur, surconscience et trans-conscience). C'est le *Moïse de ton être*, l'organe des colloques intimes (*monâjât*) avec Dieu et de leur sens ésotérique. L'homme de cette *latîfa* est le *mu'min*, le croyant accompli (relever de nouveau ici la gradation du *moslim* au *mu'min* : la profession d'Islam n'est encore que l'écorce, la coquille; *imân* est la pulpe et le noyau). Il est de ceux que l'on désigne comme « Ami de Dieu » (*walî*), le « saint », selon une traduction courante (ici se pose de nouveau la question, déjà soulevée précédemment, du rapport entre la *wilâyat* du soufisme et la notion shî'ite de *walâyat* qui reste la clef de voûte). L'*aura* de cette *latîfa* est *blanche*.

5) Revenons à l'hypothèse (a) énoncée à l'alinéa précédent. Deux cas seront envisagés : A) ou bien le spirituel a eu besoin d'être initié par un autre homme semblable à lui; B) ou bien il n'a pas eu de maître humain et a été initié directement par un Ange. Dans le cas (A), l'organe subtil est constitué par les influx suivants : d'une part, un influx constitutif prédominant, où entrent en composition trois catégories d'influx émanant respectivement des quatre proto-substances et de deux des réalités premières, à savoir l'Encre de lumière (ou Lumière mohammadique) et l'Encrier (ou Esprit mohammadique); d'autre part, comme influx s'exerçant à un moindre degré, un influx émanant de la première des réalités premières, à savoir le *Calame* sacrosaint (*Qalam qodsî*). De l'intervention de ces influx résulte l'organe subtil désigné comme *latîfa rūhiya* (l'organe subtil au niveau de l'Esprit, *rûh*, *pneûma*). C'est le *David de ton être*. L'homme de cette *latîfa* a les vertus du *Walî* accompli : il est le Guide spirituel (*walî morshid*), le « Pôle de la parfaite direction » (*Qotb-e irshâd-e tâmm*). La lumière, l'*aura*, qui annonce cette *latîfa*, est de couleur *jaune*.

6) Quant à l'hypothèse (B) de l'alinéa précédent, c'est le cas

du spirituel qui a atteint à la perfection, sans avoir eu besoin d'un maître humain. Les hypothèses qui vont maintenant se présenter à Semnânî pour définir les types de son anthropologie mystique, sont celles-là même qui, dans la prophétologie ah'ite (notamment chez Kolaynî), déterminent les types de connaissance, c'est-à-dire les catégories d'une gnoséologie en raison desquelles s'ordonne la hiérarchie des prophètes et des Imâms. En effet, le spirituel qui n'a pas eu de maître humain, a été initié directement aux connaissances de l'invisible (*'olum-e ghayb*) par l'ange Gabriel comme ange de la Révélation. Mais alors : *a*) ou bien il a la vision de l'Ange à l'état de veille ; *b*) ou bien il n'a la vision de l'Ange qu'en songe. Dans ce dernier cas, l'organe ou centre subtil qui est à l'œuvre est constitué par les influx suivants : d'une part, un influx constitutif prédominant, où entrent en composition les influx émanant respectivement des quatre proto-substances et des quatre réalités premières, par conséquent du *Calame* sacrosaint qui est la source de ces principes premiers ; d'autre part, un influx mineur émanant de l'attribut divin *Lumière* qui marque la « troisième descente » de l'être dont il a été question ci-dessus, et qui effuse sur cette *latîfa* par la médiation de l'Intelligence première. De ces influx résulte l'organe subtil désigné comme *latîfa khafiya*, le centre subtil de l'*arcanum*. C'est le *Jésus de ton être*, celui dont nous avons vu précédemment qu'il est l'annonciateur du nom du dernier prophète du cycle, et par conséquent du dernier « prophète de ton être », du « sceau de ton être ». C'est pourquoi la couleur qui caractérise cette avant-dernière enceinte, celle qui précède l'ultime sommet (ou ultime profondeur) des sens ésotériques est le *noir lumineux*¹⁶¹ : une nuit qui n'est pas la ténèbre, une *coincidentia oppositorum* qui rappelle ce « Soleil de minuit » embrasant l'extase d'Hermès, sur laquelle insista Sohrawardî. L'homme de cette *latîfa* est un prophète, un *nabî* sans plus, c'est-à-dire un *nabî* qui n'a pas la mission d'un Envoyé.

7) Avec l'hypothèse (*a*) de l'alinéa précédent, nous atteignons la suprême *latîfa*. C'est le cas du prophète qui, sans avoir eu besoin de maître humain, est initié directement par l'Ange et voit l'Ange, non plus simplement en songe, mais à l'état de veille. L'organe de cette vision est la *latîfa* désignée comme *latîfa haqqîya*, l'« organe subtil divin ». Nous avons vu précédemment qu'il est désigné comme le *Mohammad de ton être*, le centre subtil qui recèle la perle de ton vrai Moi, dont l'embryon commence à se former dans le centre subtil du cœur, et qui est

161. Comparer la « lumière noire » chez Shams Lahjî ; cf. notre *Homme de Lumière*, pp. 164 ss.

la postérité spirituelle de l' « Abraham de ton être ». Mais ici de nouveau intervient la hiérarchie des cas que nous connaissons déjà par la prophétologie des Imâms, telle que nous la rapporte Kolaynî. L'alinéa précédent nous présentait le cas du *nabî* sans plus, qui n'est pas un Envoyé. Maintenant le prophète peut être un Envoyé (*nabî-morsal*) ; de plus, il peut être envoyé avec un Livre, une Révélation qui sera un jour dépassée ; il peut être le dernier Envoyé, le « Sceau des prophètes », chargé de communiquer la Révélation terminale.

a) Si le prophète n'a pas la mission d'instituer une religion nouvelle, mais reçoit directement l'enseignement de l'Ange pour être missionné vers un peuple, une ville, une famille, un groupe si minuscule soit-il, c'est un prophète envoyé (*nabî-morsal*). Typologiquement, il représente l'état initial de la *latîfa haqqîya*. Les influx qui constituent cet « organe subtil divin » à ses prémices, sont les suivants : d'une part, un influx dominant qui émane des quatre proto-substances, des quatre réalités premières et de la Lumière divine médiatisée par l'Intelligence première ; d'autre part, un influx mineur émanant de la Vie divine qui marque la « seconde descente » de l'être et qui lui est dispensé par la médiation de l'Intelligence première, agissant comme « vicaire » ou *khalîfe* du Centre primordial qui est l'unité de la pure Essence.

b) Si le prophète a mission d'apporter une révélation nouvelle et d'instituer une nouvelle religion, il appartient au groupe des prophètes désignés comme *alâ'l-'asîm* (investis d'une entreprise divine). Mais ici encore deux cas se présentent. Dans un premier cas, le prophète est l'un de ceux par qui s'accomplit le cycle de la prophétie ; il est une des manifestations du « Vrai Prophète » dont l'idée chrétienne-ébionite a fructifié en Islam au point que, chez Semnânî, elle rythme les phases de l'expérience mystique. Mais, n'étant dans ce cas que l'un des moments du cycle de la prophétie, ce prophète à son tour sera dépassé par la manifestation du prophète suivant. Il typifie ici l'état moyen de l'« organe subtil divin », lequel est alors constitué par la conglomération des influx suivants : d'une part un influx prédominant qui résulte de la combinaison des influx qui émanent respectivement des quatre proto-substances, des quatre réalités premières, de la Lumière et de la Vie prééternelles (troisième et seconde « descente » de l'être) ; d'autre part, à titre mineur, un influx de l'Être (du niveau de la première « descente » de l'être) qu'il reçoit par l'intermédiaire de l'Intelligence première, comme médiatrice du « centre de la pure Essence » (*noqtat dhâtîya*).

c) Dans l'autre cas, le prophète est le « Sceau des prophètes », et la révélation qu'il apporte, la religion qu'il institue, ne seront

point abrogées (en termes de prophétologie judéo-chrétienne : le « Vrai prophète » parvient au « lieu de son repos »). Il typifie l'état achevé, terminal, de la *latîfa haqqîya*. Celle-ci est alors constituée, dans une harmonie parfaite, par l'ensemble de tous les influx énumérés précédemment, se mélangeant en une proportion égale; ce sont les influx émanant des quatre proto-substances et des quatre réalités premières, ainsi que la triple irradiation de lumière, de vie et d'être que l'Intelligence émet comme médiatrice du « centre de l'unité » de la pure Essence. Par la conglomération de ces influx subtils la *latîfa haqqîya* se développe en *latîfat al-anâ'tya*, organe subtil du vrai moi, la personne au sens vrai (*anâ'tyat haqqîya*). Née dans le « centre subtil du cœur », elle a attiré à soi, de *latîfa* en *latîfa*, par le magnétisme qui lui est propre, la substance des mondes du *malakût*, du *jabarût*, du *lahût*. A son degré final, elle est le miroir de la Face divine en sa beauté et en sa majesté; le « corps subtil acquis » est son enveloppe incorruptible, inséparable d'elle, de même que, en ce monde-ci, le corps terrestre est l'enveloppe de ce « corps subtil acquis »¹⁶². Tel est le « Sceau des prophètes, le bien-aimé du seigneur des mondes, la quintessence des êtres, perle de la coquille du monde de la contingence, le fruit parfait produit par l'arbre planté dans le verger du monde visible; il illumine, par le soleil de sa prophétie et la Lune de sa *walâyat*, les cieux des horizons et des âmes ». Cette doxologie dans « le monde des horizons » se rapporte à Mohammad l'Élu, Sceau des prophètes; dans le « monde de l'âme », elle se rapporte au « Mohammad de ton être », au « Sceau des prophètes de ton être », à cette *latîfa haqqîya*, organe subtil du divin qui recèle comme une conque la perle de ton vrai Moi, l'enfant spirituel de l'« Abraham de ton être », conçu dans l'organe subtil du cœur. La couleur qui caractérise ce centre subtil est le *vert émeraude*, un vert de plus en plus éclatant au fur et à mesure que cette *latîfa* approche de son état achevé et terminal. Sans doute nous savons déjà que de cette prophétie terminale l'éclosion du sens ésotérique ne connaît point de terme; c'est là même l'idée shî'ite et, rapportée à l'intériorisation de la prophétie, c'est le secret de Semnânî.

Voici un schéma d'ensemble récapitulant tout ce qui vient d'être esquissé à grands traits, concernant les organes de la physiologie subtile selon Semnânî.

On remarquera notamment, dans le tableau ci-dessous (en le lisant de bas en haut), la progression constante de la qualité

162. *Mashâri'*, fol. 29^b-30; *'Orwat*, fol. 73^b.

	organe subtil	la lumière	spirituel	« propnetes de ton être »	constituent prédominant	constituent prédominant
7.	<p>Au niveau de l'organe subtil du divin (<i>latifa haqqiya</i>) C) état achevé et parfait</p> <p>B) État moyen</p> <p>A) État initial</p>	Vert émeraude	<p>C) Le Sceau des prophètes</p> <p>B) Prophète-envoyé, révélant le Livre d'une religion nouvelle</p> <p>C) Prophète-envoyé, (sans Livre nouveau)</p>	Mohammad	<p>C) 1) Les quatre proto-substances 2) Les quatre réalités premières 3) La lumière 4) La vie 5) L'être</p> <p>B) 1) Les quatre proto-substances 2) Les quatre réalités premières 3) La lumière 4) La vie</p> <p>A) 1) Les quatre proto-substances 2) Les quatre réalités premières 3) La lumière</p>	<p>Tous les influx en proportion égale, par la médiation de l'Intelligence</p> <p>L'être (du niveau de la première descente de l'être) par la médiation de l'Intelligence</p> <p>La vie (du niveau de la deuxième descente de l'être) par la médiation de l'Intelligence</p>
6.	Au niveau de l'arcanum, transconscience (<i>latifa khaftya</i>)	Noir lumineux	Le prophète (<i>nabî</i>)	Jésus	<p>1) Les quatre proto-substances 2) Les quatre réalités premières 3) Le Calame (dont émanent les quatre réalités premières)</p>	La lumière (du niveau de la troisième descente de l'être) par la médiation de l'Intelligence
5.	Au niveau de l'Esprit (<i>latifa rūhiya</i>)	Jaune	Le Guide spirituel (<i>wali morshid</i>) « pôle » de la direction parfaite	David	<p>1) Les quatre proto-substances 2) L'Encre de lumière 3) L'Encrier de lumière (l'Esprit)</p>	Le Calame sacrosaint (<i>Qalam qodsi</i>)
4.	Au niveau du « secret », seuil de la transconscience (<i>latifa sirriya</i>)	Blanc	Le croyant parfait (le <i>mû'min</i>)	Moïse	<p>1) Les quatre proto-substances 2) L'Encre de lumière (Lumière mohammadienne)</p>	L'Encrier (l'Esprit-saint mohammadien)
3.	Au niveau du cœur (<i>latifa qalbiya</i>)	Rouge	Le <i>moslim</i>	Abraham	<p>1) Les proto-substances 2) L'Intelligence (dont elles émanent)</p>	L'Encre de lumière (la Lumière mohammadienne)
2.	Au niveau de l'âme vitale (<i>latifa nafsia</i>)	Bleu	L'homme de culture préislamique	Noé	<p>1) La Sphère des Sphères 2) L'Âme du monde</p>	L'Intelligence
1.	Au niveau du corps physique (<i>latifa qalabiya</i>)	Noir obscur ou gris fumée	Le primitif	Adam	La Sphère des Sphères	L'Âme du monde

des influx constitutifs, telle que la font ressortir les deux dernières colonnes à droite. Chaque fois, ce qui est l'influx mineur au niveau d'une *latîfa*, passe, au niveau de la *latîfa* supérieure, du côté de l'influx prédominant. Au niveau des deux premières *latîfa* intervient encore l'influx de la Sphère des Sphères; il est éliminé dans la troisième *latîfa*. L'influx encore mineur de l'Intelligence au niveau de la seconde *latîfa*, devient influx dominant au niveau de la troisième *latîfa*. L'influx encore mineur de l'Encre de lumière au niveau de la troisième *latîfa*, devient influx dominant au niveau de la quatrième. Ainsi de suite. Successivement interviennent l'influx des proto-substances, l'influx des réalités premières, l'influx des suprêmes qualifications épiphaniques de l'être, jusqu'à ce que tous les influx soient rassemblés, en proportion égale, dans la septième *latîfa*. Tous les principes analysés par la minutieuse métaphysique semnânienne de l'être, interviennent ainsi concrètement dans la formation des organes du corps subtil de l'homme, en opérant une sublimation de l'élément terrestre originel.

7. - *Diarium spirituale*

De nouveau nous employons ce terme comme nous l'avons fait pour Rûzbehân (*supra* liv. III). C'est qu'il s'agit de quelque chose de tout semblable : un « Journal spirituel » relatant un ensemble d'expériences visionnaires (nous avons évoqué plus haut celui de Swedenborg). Et en même temps aussi quelque chose de tout différent. A la demande d'un ami, Rûzbehân avait rassemblé dans un livre les données de son « Journal spirituel ». Semnânî ne les a pas rassemblées dans un livre unique; elles sont éparses tout au long de ses œuvres. La tâche serait de les réunir pour en reconstituer son *Diarium spirituale*, tâche qui ne peut être entreprise ici. Du moins voudrions-nous suggérer une idée de quelques-unes de ces données. On peut s'attendre à ce qu'elles soient la vérification expérimentale de l'exposé qui précède; elles se rapportent à la croissance des organes du corps subtil, à l'exhaussement de *latîfa* en *latîfa*, à la conscience de l'événement qui se produit à chaque niveau, essentiellement avec la perception de l'*aura* dont la coloration annonce au visionnaire le degré de croissance atteint par son vrai Moi, qu'enveloppe son corps subtil impérissable. Semnânî nous fait la confidence de ses épreuves, de ses doutes, de ses visions de lumières, de ses multiples « expériences extrasensorielles ». Et pourtant au moment de nous livrer l'« ultime secret », Semnânî se dérobe; il « enroule le tapis »; il ne se reconnaît pas le droit d'en dire

davantage, et nous ne sommes admis qu'à cerner l'événement de plus ou moins loin.

On vient de prononcer le mot « événement » (*wâqi'a*). C'est un terme caractéristique du lexique technique semnânien. Il faut l'entendre dans le sens même que son *Tafsîr* donne à la sourate du Qorân (sourate LVI) qui porte ce titre : *al-wâqi'a*. On traduit en général par « l'événement ». Ce mot manque de force, car il s'agit de l'événement visionnaire, de la rencontre de l'invisible par tous les modes de perception mystique, et cet événement revêt bien chaque fois, dans la courbe de vie intérieure du mystique, le sens fort *eschatologique* qu'il connote dans la sourate qorânique, car l'« événement » comporte chaque fois l'idée d'une *résurrection*. On le comprendra parfaitement par le commentaire que donne Semnânî de deux sourates voisines : d'une part la sourate LIV (la fission de la Lune), dont nous avons vu précédemment qu'elle permettait à Sâ'inoddîn Ispahânî d'esquisser, lui aussi, la typologie et la hiérarchie des spirituels; d'autre part, la sourate LVI (l'« Événement »). L'« Heure imminente » (*al-sâ'at* 54 : 1) et l'Événement visionnaire sont rapportés par Semnânî dans son *Tafsîr* à deux des *latîfa*, en fonction de la profondeur du sens ésotérique que ces *latîfa* atteignent, car il y a pour chacun des organes subtils une résurrection désignée par un terme particulier dans le Qorân.

La résurrection qu'annonce la sourate LIV (« l'Heure approche et la Lune se fendit » 54 : 1) est celle qui se rapporte à la *latîfa* qui est au niveau du cœur (*latîfa qalbîya*), la troisième par conséquent dans l'ordre ascensionnel, celle qui est l'« Abraham de ton être », parce qu'elle porte l'embryon de ta postérité spirituelle, c'est-à-dire ton propre enfant, ton vrai Moi. Frappé par la fulguration de l'inspiration divine, le mystique se trouve désormais, dans le « monde de son âme », dans la même situation que le Prophète : il est en butte à la révolte de son peuple. « S'ils voient un Signe, ils se détournent et s'exclament : c'est une magie continuelle. » Ce peuple en révolte, ce sont ici les facultés psychiques rattachées aux deux premiers organes subtils, le peuple de l'« Adam de ton être » et du « Noé de ton être », enveloppé de *noir obscur* et d'une fluorescence *bleue*. Ces facultés typifient ici les incroyants et les négateurs qui démontrent, par une science rationnellement établie, l'impossibilité de ce que leur annonce leur prophète. « Ils le traitent de menteur. Avant eux déjà le peuple de Noé avait crié à l'imposture » (54 : 3, 9), c'est-à-dire lorsque la *latîfa nafsîya*, purifiée de ses souillures, avait été envoyée avec des « Signes manifestes » vers ces puissances inférieures de ton être. « Quitte-les donc » (54 : 6). C'est au « Moham-mad de ton être » que le *ta'wîl* fait entendre cette injonction :

quitte ceux qui, incapables de mourir avant leur *exitus* physique, restent étrangers aux conditions de la résurrection spirituelle. Recourant à un néologisme que permet l'arabe, l'Ange Séraphiel étant l'ange de la Résurrection, Semnânî reconnaît que l'appel à la « séraphiellité » (*isrâfîliyat*) des « prophètes de ton être » ne peut que faire se dresser, dans une impuissance épouvantée, les puissances ratiocinantes, sceptiques, négatrices. Alors la sourate LVI fait entendre la réplique d'une résurrection se rapportant à la *latîfa* qui est au niveau du *Rûh*, de l'Esprit (*latîfa rūhiya*), donc la cinquième *latîfa*, celle qui est le « David de ton être ». « Quand elle advient, les montagnes sont ébranlées, la terre frissonne comme la surface de la mer agitée par les vagues; les feux du désir et de l'Éros s'embrasent au souffle victorieux de la grâce qu'apporte le vent du nord de la beauté ». C'est un événement qui tranche : il n'est rien ni personne qui puisse le révoquer en doute, lorsqu'il survient. Lorsque de nouveau le mystique ouvre les yeux sur le monde perceptible aux sens, il comprend que par rapport à cet événement visionnaire, tout ce qu'il voyait auparavant dans le monde visible, l'était à l'état de rêve. C'est le mot du Prophète : « Les humains dorment; c'est quand ils meurent qu'ils se réveillent. »

Avec la résurrection de la *latîfa rūhiya*, les yeux sont ouverts aux visions théophaniques; la conjonction du *tafsîr* de ces deux sourates nous met ainsi à même de comprendre toute la portée du mot *wâqi'a* chez Semnânî : « La *wâqi'a* (l'événement, la rencontre), écrit-il, consiste en ce que ta vision perçoive quelque chose dans le monde suprasensible (*al-ghayb*). Ta vision consiste en ceci : qu'en ouvrant les yeux, tu vois quelque chose, certes, dans le monde sensible, mais comme si tu le voyais (ou à la manière dont tu vois quelque chose) dans le monde suprasensible (*nahwa mâ tarâ-ho fi'l-ghayb*) ¹⁶³. »

Ces mots formulent de façon excellente le secret même de la perception théophanique, secret d'une vision qui saisit les choses sensibles, mais simultanément les « visualise » dans le *mundus imaginalis*, telles qu'elles sont en vérité dans leur état spirituel invisible aux sens externes, et parce qu'une forme sensible n'est vraie que si l'on en perçoit la correspondance spirituelle. C'est le processus même de l'expérience visionnaire, et l'on pourrait ici produire des témoignages concordants, ceux d'un Ibn 'Arabî aussi bien que ceux d'un Swedenborg. Chez Semnânî, la *wâqi'a* est la vérification expérimentale, convaincante, du grand principe qui fonde son *ta'wîl* ou herméneutique ésotérique, c'est-à-dire l'intériorisation du sens.

163. *Mashâri'*, fol. 48^o m.

Toutes les formes visibles dans « le monde extérieur ou exotérique des horizons » (*'âlam al-âfâq*) sont simultanément les formes des attributs ou modes d'être de l'âme dans « le monde intérieur ou ésotérique des âmes » (*âlam al-anfos*); sinon, il serait impossible d'avoir une connaissance quelconque des modes d'être de l'âme, et de s'élever de station en station mystique (*maqâm*)¹⁶⁴. Il faut donc que l'intériorisation du sens se produise comme une croissance du corps subtil, un exhaussement de *latîfa* en *latîfa*, et que le mystique puisse avoir la « visualisation » de ses états intérieurs. Semnânî en fit l'expérience tout au long de sa vie, et pourtant il ne dissimule pas les doutes dont il eut à triompher. Ce n'est point là, certes, le moindre de ses enseignements.

Il peut arriver, nous explique-t-il, que soit manifesté dans le monde visible quelque chose que le visionnaire perçoit dans le « monde du mystère » (*'âlam al-ghayb*), le visible et l'invisible faisant la paire « comme une sandale fait la paire avec une autre sandale ». Le problème est le même, lorsque, au niveau de l'*imaginal*, un état intérieur est visualisé dans une *aura* d'une certaine couleur. La préoccupation des maîtres est de vérifier que ce qui leur apparaît comme visible, non point par les sens externes mais par la perception imaginative intérieure, est bien la Forme extérieure, l'*apparentia realis* du spirituel invisible, « occulte » (*sûrat al-ma'nâ al-ghaybî*), et que cette Figure est le témoin véridique de ce qui existe dans « le monde du mystère »¹⁶⁵. Il ne s'agit donc ni de fantaisies ni de vains fantasmes. L'exégèse du verset 8 : 12 (« Quand Dieu dit aux Anges : Je serai avec vous. Allez affermir ceux qui croient ») découvre dans chaque détail du verset une allusion à la *wâqi'a* se produisant dans « chaque mystère (*ghayb*) des sept mystères », c'est-à-dire en chacun des organes subtils ou *latîfa*. Sans doute les réalités spirituelles, les états vécus, se typifient sous une forme plastique ou une certaine lumière dont les caractéristiques varient avec l'individualité de chaque mystique; c'est que chacun a une physionomie spirituelle propre qui le différencie dans le « monde du mystère », de même qu'il se distingue des autres par sa physionomie propre dans le monde sensible¹⁶⁶. Mais la *wâqi'a* est commune à tous, et c'est cette double constatation que Semnânî enregistre à plusieurs reprises dans les fragments épars de son *Diarium spirituale*. « Souvent, écrit-il, s'est présentée à moi cette pensée au début de ma vie spirituelle : peut-être

164. *Faxl al-shar'at*, fol. 111^a.

165. *Mashâri'*, fol. 45^b-46^a.

166. *'Ornat*, fol. 117.

bien que ce que tu contemples lors de la *wâqi'a* t'est personnel à toi; comment dès lors en affirmer la valeur pour tous? Mon *shaykh* me référa à la direction spirituelle suivie par les mystiques (*irshâd al-sâlikîn*); il m'enjoignit de leur tenir compagnie dans la retraite et d'interpréter leurs visions. Alors j'appris que dans chacune des stations mystiques (*maqâmât*) que j'avais moi-même parcourues, eux aussi avaient eu des rencontres du supra-sensible (*wâqi'ât*) et des visions directes (*moshâhadât*) correspondant exactement aux miennes, autant que les plumes d'une flèche se ressemblent entre elles. Ainsi j'acquis grâce à eux la certitude parfaite que cette voie (*tarîqat*) est vraie, et que quiconque la parcourt parvient à ce à quoi sont parvenus tous les mystiques »¹⁶⁷.

Aussi nous faudrait-il rassembler ici tous les fragments de *Diarium spirituale* épars dans les œuvres de Semnânî, tous ceux qui font état des visions expérimentées par tous les spirituels; l'opacité et la transparence des voiles varient avec la vision des lumières colorées, « couleurs des voiles des sept mystères » ou centres subtils; Semnânî ne cesse d'y être attentif, et prolonge fidèlement la tradition du soufisme d'Asie centrale héritée de Najmoddîn Kobrâ¹⁶⁸.

1) Dans la *latîfa qâlabîya*, le mystique visualise du noir obscur, non pas de l'indiscernable, mais une « lumière qui est couleur de fumée noire ». Selon que domine en lui l'élément Terre, ou l'élément Eau, ou l'élément Air, il voit des cimes de montagnes comme troubles ou limpides¹⁶⁹.

2) Dans la *latîfa nafsîya*, la lumière est bleue. Au fur et à mesure qu'il progresse depuis la *nafs ammâra* (l'état de l'âme charnelle) vers la *nafs motma'yanna* (état de l'âme purifiée), les nuages qui encombraient le ciel se déchirent; il voit un ciel constellé, les étoiles semblent descendre vers lui, agissant sur lui à leur gré; les tentations s'écartent.

3) Dans la *latîfa qalbiya*, la lumière est rouge. Sept phases correspondent ici aux sept degrés du cœur, chacune ayant ses *wâqi'ât* et ses symboles propres. L'attache avec l'âme charnelle est rompue; le cœur est libre; la lumière de l'Éros pré-ternel prédomine chez le mystique, en ce centre où commence à se former son « enfant spirituel », son vrai Moi.

4) Dans la *latîfa sirrîya*, la lumière est blanche; commencent

167. *Mashârî'*, fol. 46^a; 'Orwat, fol. 119^a.

168. Cf. *supra* p. 333, n. 159.

169. Pour ce qui suit, cf. principalement 'Orwat, fol. 118; *Tohfât al-sâlikîn*, fol. 11-14^b, 28^b-31; *Faṣl al-sharṭ'at*, fol. 107^b. Bien entendu, il conviendrait d'analyser les raisons de la coloration de chaque *aura* en fonction de sa constitution, telle qu'elle résulte de ce qui a été exposé dans le paragraphe précédent.

à se manifester les réalités du « monde du mystère », des parfums plus subtils que les parfums sensibles.

5) Dans la *latîfa rūhîya*, la lumière est *jaune*. Selon la réceptivité du mystique, s'y manifestent les Anges, les Esprits des prophètes, et lorsqu'il est affermi en ce *maqâm*, se produit pour lui la manifestation de son propre Esprit, de son « Ange » (*tajallî al-rûh*), et c'est de là qu'il faut pressentir ce qu'est la *latîfa jabra'êlîya* (le « Gabriel de ton être », tel qu'il se manifeste dans le pur miroir de la *latîfat al anâ'îya*, le centre subtil de ton vrai Moi).

Ces cinq stations marquées par les cinq premières *latîfa* ont chacune leur paradis avec leurs châteaux, leurs houris, leurs anges. Leur accès dépend de l'effort du *morîd* sous la conduite de son shaykh, mais il ne s'élèvera pas plus haut sans le secours de l'attraction divine.

6) La *latîfa khafîya* est alors le lieu ou l'organe des théophanies des Noms et des Attributs divins, si multiples déjà pour chaque mystique que nul ne peut les recenser. Il peut arriver que les lumières des cinq centres précédents s'y manifestent avec une intensité accrue, mais la lumière propre au cercle de cette *latîfa* est le *noir lumineux* (*aswad nûrânî*) ¹⁷⁰.

7) Enfin la *latîfa haqqîya*, « mystère du mystère », est le lieu et l'organe des théophanies de l'Essence. L'âme, en sa préexistence au monde des Esprits, avant sa descente dans le monde des corps, a contemplé ce qu'elle contemple maintenant en cette station mystique. C'est pourquoi les soufis disent de cette « station du mystère » que sa couleur est une couleur *verte* éclatante, *visio smaragdina*. « C'est d'elle que l'on est parti (depuis la préexistence) et c'est à elle que finalement l'on aboutit ». Il convient d'ajouter que les actes de dévotion, les perceptions intuitives, les stations contemplatives ont aussi leur couleur propre ¹⁷¹.

La croissance du corps subtil, qui s'annonce par la perception supra-sensible de l'*aura* ou Lumière colorée particulière à chaque *latîfa*, s'accomplit en correspondance avec la pénétration dans les profondeurs des sept sens ésotériques du Qorân, pénétration que Semnânî poursuit dans son *Tafsîr*. Le célèbre *hadîth* du Prophète parlait de sept profondeurs ésotériques, voire de soixante-dix, soixante-dix mille profondeurs, etc. (l'indice *qualitatif* du chiffre *sept* permanence sous toutes ces multiplica-

170. Cf. *supra* p. 336, n. 161.

171. Sur les « couleurs » des actes de dévotion, cf. *Tohfât*, fol. 14^a; sur celles des *moshâhadât* (intuitions et perceptions visionnaires), *Tohfât*, fol. 28-29^b; sur les cinq catégories de *mokâshafât* (révélation intérieures), *Tohfât*, fol. 30^b-31^a; sur les deux *tajallî* (théophanies, *rûh* et *rabbânî*), *Tohfât*, fol. 31^b. On regrette de ne pouvoir entrer ici dans le détail de tout cela.

tion). Corollairement nous est rappelée une autre allusion non moins célèbre du Prophète : « Dieu a soixante-dix mille voiles de lumières et de ténèbres ». Ce *hadîth*, confirme Semnânî, fait allusion aux voiles qui sont rencontrés (*wâqi'a*) dans les sept *latîfa*. Chacune des *latîfa* a dix mille voiles de lumière; il y a en outre le Voile suprême qui est la Lumière elle-même, comme l'indique encore le Prophète en disant : « Son Voile est la lumière » ou « son Voile est le feu ». Ces voiles successifs, ce sont les attributs de l'âme, les formes de son mode d'être sous lesquelles elle perçoit, de *latîfa* en *latîfa*, les minéraux, les plantes, les animaux, les Sphères, les houris, les Anges, jusqu'au *Calame* qui est le terme de son ascension céleste, de son *mî'râj*. L'effort du mystique ne peut le porter plus loin; il y faut la force d'attraction de l'extase théophanique (*jadhba tajalliya*)¹⁷².

C'est à dessein que Semnânî prononce le mot de *mî'râj*, car c'est bien l'ascension extatique du Prophète qui est le prototype de l'expérience du mystique s'élevant de ciel en ciel de son être. Et c'est pourquoi de nouveau se pose ici la question du rapport entre cette *latîfa* que Semnânî désigne comme l'« Ange Gabriel de ton être » (*latîfa jabra'êlîya*), et qui est envers le « Mohammad de ton être » ce que l'ange Gabriel fut pour le Mohammad de l'histoire, ou bien encore qui est par rapport au « Mohammad de ton être » ce que la *walâyat* fut par rapport au charisme prophétique (*nobowwat*) du Prophète. Peut-on espérer trouver dans les éléments épars du *Diarium spirituale* de Semnânî, quelque indication qui nous permette d'aller plus loin que ce que nous en avons dit précédemment (§ 3), en suggérant l'identité du « Gabriel de ton être » avec le guide suprasensible personnel (*ostad-e ghaybî*), le « témoin dans le Ciel » dont parlent Najm Kobrâ et son école? Bien que nous voyions Semnânî se dérober au moment où nous espérons de lui une déclaration décisive, il nous est possible de tirer quelque indice du regroupement de certains textes. D'une part, il y a les textes où Semnânî affirme avoir la vision de son *Rûh*, de « son Ange », en termes semblables à ceux qu'emploie Najm Kobrâ parlant de la vision de son *shaykh al-ghayb*. D'autre part, ces textes sont à rapprocher de ceux dans lesquels Semnânî commente les sourates qorâaniques relatant les premières visions que le Prophète eut de l'ange Gabriel. Car nous constatons qu'en mentionnant dans son *Diarium* sa propre vision, Semnânî, avouant son trouble, se réfère à l'exemple du Prophète que sa vision de l'Ange avait jeté dans le même trouble. Une assimilation est donc opérée par la « prophétologie intérieure » de Semnânî,

172. Cf. *Faxl*, fol. 110.

et cette assimilation nous notifie une atteinte à l'ésotérique du charisme prophétique, du fait même que le « Mohammad de ton être » soit l'ésotérique de la prophétie extérieure; cette atteinte serait *eo ipso* une atteinte à la *walâyat*, à l'« Imâm de ton être ». Mais devant la discrétion de Semnâni, on ne peut faire plus que de poser les questions.

Tout d'abord, les textes où l'herméneutique de notre shaykh interiorise les données qorâniques concernant la vision de Gabriel par le Prophète, sont par excellence son commentaire de la sourate LIII (sourate de l'Étoile) et de la sourate LXXXI (sourate du Reploiement du soleil). Ce Livre « n'est rien d'autre qu'une révélation qui lui a été donnée, c'est le Très-Fort qui le lui a enseigné » (53 : 4-5), c'est-à-dire l'ange Gabriel, l'ange de confiance qui est l'organe de la révélation (*amîn al-wahy*). Semnâni commente : « La part qui est la tienne dans le monde de ton âme, ô pèlerin mystique (c'est-à-dire ta part personnelle à la révélation de l'Ange, ta part qui est le sens ésotérique de cette révélation), c'est que tu comprennes que Dieu a déposé en toi l'organe subtil du divin (le « Mohammad de ton être »), et que cette *latîfa* est en toi le prophète qui appelle à Dieu tous les autres organes subtils de ton être : les organes subtils au niveau du corps, au niveau de l'âme vitale, au niveau du cœur, au niveau du tréfonds du cœur, au niveau de l'esprit, au niveau de l'arcane, ainsi que toutes leurs facultés »¹⁷³. Alors la suite de la sourate, en indiquant la hauteur d'horizon à laquelle se tient l'Ange, permet au *ta'wîl* une progression décisive : il y a en toi une *latîfa* supérieure à celle qui est le « Mohammad de ton être ». « L'Ange se tenait à l'horizon le plus élevé » (53 : 7), quand il s'immobilisa, tout droit dressé. C'est que chaque *latîfa*, explique Semnâni, a un double horizon : un horizon du côté de ce qui est au-dessus d'elle, et un horizon du côté de ce qui est au-dessous d'elle (c'est exactement ce que la théosophie shî'ite enseigne concernant la *Haqiqat mohammadiya* comme ayant deux « dimensions » : l'une vers les créatures qui est la *nobowwat*, l'autre vers Dieu, qui est la *walâyat*). Ici, chaque « prophète de ton être » a un double horizon : au-dessous de lui, vers le prophète auquel il succède, et au-dessus de lui, vers le prophète qu'il précède, de la même manière que les minéraux ont un horizon vers la plante, la plante un horizon vers l'animal, l'animal un horizon vers l'homme. Ainsi le « Mohammad de ton être » est, pour les

173. Cf. *Tafsîr*, fol. 39^e : la *latîfa* divine qui est le Sceau de toutes les *latîfa*, le « Sceau des prophètes de ton être », et dont la religion abroge les religions précédentes : *al-latîfat al-haqqiyya allatt hiya khâtimat al-latâ'if wa dhaw-ha nâzikh al-adyân*.

six *latîfa* précédentes, la suprême hauteur d'horizon (l'horizon le plus élevé). Mais son horizon le plus élevé à lui, est au-dessus de lui; c'est l'horizon auquel se situe la vision de l'Ange, à laquelle réfère la sourate LIII, et après elle la sourate LXXXI : « Le Qorân est la parole du Noble Envoyé, Obéi, Fidèle. Non, votre compagnon n'est pas un dément. Il l'a vu à l'horizon translucide (*al-Ofq al-mobîn*) » (81 : 19-23). Le « Mohammad de ton être » perçoit, à l'horizon qui lui est supérieur à lui-même comme suprême horizon des six autres *latîfa*, l'Ange se manifestant à « l'horizon translucide ».

Malheureusement, à trois reprises, au moins, nous voyons Semnânî observer le *ketmân* à propos de la question décisive. En commentant les versets de la sourate LXXXI, il écrit : « Il y a dans la réalité ésotérique (*haqîqat*) de l'horizon un secret qui est suspendu à la limite (*hadd*) du Qorân, quelque chose qu'il n'est pas permis de divulguer. » Déjà en commentant la sourate LIII (verset 7) il écrivait : « Scrute les deux horizons. Efforce-toi de recevoir de l'Être divin à l'horizon translucide sans intermédiaire. Ne te contente pas des restes... Ne te nourris pas au-dessous de toi-même. Mais nul ne peut se nourrir à soi-même (*min dhâtî-hi*) sinon après avoir atteint au soi de l'Unité première des unités (*al-dhât al-wâhida*, l'Intelligence) et s'être jeté en elle. Pour comprendre ce secret, il faut frapper à une porte que moi, j'ai l'ordre de maintenir fermée. Alors passe et médite. » Et voici encore une déclaration plus explicite sur la *latîfa jabra'êlîya*, suivie d'un refus non moins net d'en dire plus. Le verset 53 : 8 énonce : « Ensuite il s'approcha et resta en suspens. Il était alors à la distance de deux arcs. » Précisons que pour Semnânî le sujet de la phrase est ici, non pas l'Ange (comme pour presque l'unanimité des commentateurs), mais le Prophète, et par là-même le « Mohammad de ton être ». D'où il écrit : « Comprends, ô mystique, que l'organe subtil du divin en toi (*ta latîfa haqqîya*) s'approche de l'Être divin. Elle reste en suspens en se fixant de l'horizon de la prééternité à l'horizon de la postéternité, au point que celui-ci rejoigne celui-là. Je veux dire : l'expression « à la distance de deux arcs » fait allusion au fait que les deux encoches de l'arc se rejoignent, lorsque l'archer imprime à celui-ci le maximum de tension. Expression et allusion réfèrent ici à l'atteinte de l'Être divin par la *latîfa haqqîya*, à une limite qu'il n'appartient à personne d'outrepasser. Tout ce qu'expliquent les *mofassirûn* (les commentateurs), à savoir que le Prophète vit Gabriel, tel que l'Ange recouvrait l'horizon, tout cela est parfaitement juste et vrai. Mais il importe alors de bien comprendre ce qu'est la *latîfa jabra'êlîya* (l'ange Gabriel de ton être) et ce qu'est l'horizon, et de comprendre comment

la forme de l'Ange recouvrait l'horizon, et ce que veut dire « recouvrir l'horizon ». Les réalités ésotériques (*haqâ'iq*) de tout cela sont suspendues à la limite (*haqq*) du Qorân. C'est quelque chose qu'il n'est pas permis d'explicitier dans un commentaire. »

« Comprendre ce qu'est la *latîfa jabra'êlîya* ». C'est cela en effet la question qui décide ici du sens et du contenu de l'expérience mystique. Mais Semnâni se déroband, nous en sommes réduit à tenter de pressentir son secret au détour d'autres déclarations, laissant entrevoir comment la vision théophanique devait être, comme telle, l'angélophanie, dès lors que ce qui ne s'était révélé à lui jusque-là qu'invisiblement, prenait désormais la réalité d'un visage visible. Comment, dès lors, l'angélophanie met l'intériorisation du *ta'wîl* en devoir de situer un centre subtil plus élevé que les sept autres *latîfa*. « Le cœur ne peut récuser ce qu'il a vu » (53 : 11), et l'ange de la Révélation, Mohammad « l'avait déjà vu une autre fois, au *Lotus de la limite*, là où est le jardin du séjour à demeure » (53 : 13-15). Et notre shaykh de commenter : « Ici encore tout ce que disent les exotéristes (*ahl al-xâhir*) en commentant le Lotus de la limite, est vrai. Chaque mystique, lors de son *mi'râj*, contemple donc quelque chose de pareil à ce qu'ils mentionnent. Cependant il faut savoir ceci : le Jardin du séjour à demeure existe, certes, dès aujourd'hui, mais il est avec toi. Si tu le cultives et y répands des semences du paradis, il deviendra ton Asile suprême. L'Enfer existe, mais il est avec toi; si tu le cultives et y répands des semences d'enfer, il deviendra ta géhenne. Paradis et enfer sont au Lotus de la limite. *Chaque être humain a son Lotus de la limite*, parce que c'est là l'extrême limite du secret du cœur (*sirr*), et il lui est impossible d'aller plus loin. Quant aux extatiques, ils sont entraînés au-delà du Lotus par la force magnétique de la grâce... car il est impossible à l'homme d'outrepasser le Lotus par son opération propre, parce que toute opération est en fonction de celui qui l'opère; aussi nul n'atteint à Dieu par ses œuvres, mais par l'aide divine et entraîné par elle. »

« Chaque être humain a son Lotus de la limite. » Peut-être est-ce la meilleure et la plus discrète réponse à la question : « qu'est-ce que la *latîfa jabra'êlîya* » ? Pour un être humain il y a l'Ange lui apparaissant à ce Lotus, apparaissant au « Mohammad de son être », de la même façon que l'Ange apparut au Prophète. Outrepasser ce Lotus, cette limite, c'est donc dépasser l'Ange de la théophanie « qui recouvre tout l'horizon », c'est outrepasser son propre paradis, s'outrepasser soi-même. Cela ne peut être l'œuvre de l'homme; l'Ange qui se tient au Lotus de la Limite annonce, comme tel, quelque chose sur quoi le

mystique gardera le silence. C'est pourquoi la première ou les premières visions de l'Ange, ébranleront le visionnaire au point qu'il pourra se croire frappé de démence. Nous trouvons la trace de l'aveu dans le *Diarium* de Semnâni, là même où identifiant la nature de sa propre vision de « son Ange » avec la vision donnée au Prophète, il nous met ainsi sur la voie de mieux pressentir ce qu'est la *latîfa jabra'êlîya*.

Ici même nous retrouvons concepts et représentations mystiques qui ont reparu tout au long de cet ouvrage, tant il est vrai que les gnostiques, *ubique et semper*, ont cherché et expérimenté une réalité unique : l'Image-archétype transcendante, le Moi céleste, l'*alter ego* divin, le compagnon prééternel etc. Tout cela se trouve rassemblé et rappelé dans les pages que Semnâni consacre à la notion du *Rûh* et à l'expérience visionnaire de son *Rûh*, son « Ange ». Le *Rûh*, l'Esprit, explique-t-il¹⁷⁴, est une « substance lumineuse subtile » (*jawhar nûrânî latîf*) ; il est façonné en forme humaine (*mosawwar bi-sûrat âdamîya*) ; le *Rûh* de chaque personne est façonné à la forme de son corps, ou plus exactement dit, c'est inversement l'Esprit qui est l'archétype à l'image duquel est façonné le corps. Semnâni comprend le célèbre *hadîth* énonçant que « Dieu créa Adam à son image » (*'alâ sûrati-hi*, selon sa forme), comme signifiant que Dieu créa le corps matériel d'Adam à l'image ou selon la forme du *Rûh* d'Adam. On peut dire que le *Rûh* (l'esprit, l'ange personnel) correspondrait ici à l'idée mazdéenne de la *fravartî* (*forûhar*). Or le *Rûh* appartient au « monde de l'Impératif immédiat » (*'âlam al-Amr*), non pas au monde de la création médiate (*'âlam al-khalq*).

Sa première manifestation (*tajalkî*) éclôt au niveau de l'organe subtil qui précisément est nommé de son nom (la *latîfa râhîya*, le « David de ton être »). Mais il y a plus. Il y a un dévoilement du *Rûh* autre pour chacune des *latîfa* supérieures, tel qu'il apparaîtrait alors comme l'*Alter ego* qui « demeure dans le ciel », agit directement sur son moi terrestre. Il y a un dévoilement différent qui se produit au niveau de la sixième *latîfa* (le « Jésus de ton être »)¹⁷⁵, consistant en ce que Dieu s'épiphanise avec ses attributs, ceux de Majesté et ceux de Beauté. L'*arcanum* (la *latîfa khafîya*) est un *rûh* lumineux, transcendant et personnel, un don particulier de Dieu à ceux de ses serviteurs auxquels il fait allusion en disant : « Ceux-là, Il a écrit la foi dans leurs cœurs et il les aide par un Esprit qui est de Lui (*bi-rûh min-ho*) » (58 : 22). Semnâni comprend : « Il les aide par un Esprit qui

174. Cf. *Tohfât*, fol. 18^b-19^b.

175. *Ibid.*, fol. 30^b.

fait partie de cette foi. C'est cela l'Esprit « arcanique » (*râh khafi*, c'est-à-dire l'Esprit de la *latîfa khafîya*). » Ailleurs Semnâni précise¹⁷⁶ : « Il y a dans ces mots « par un Esprit de Lui » des secrets sublimes qui inspirent un sentiment d'admiration sacrée. Que le croyant craigne pour sa foi qu'elle ne soit pas aidée par un Esprit de Lui (ou par l'Esprit de cette foi)... Si ne vient pas en aide à chaque âme la foi gravée en elle (le hiérogamme de cette foi écrite dès l'origine, sentiment religieux originel, *fitra*) par un Esprit de lui (ou par l'Esprit de cette foi), alors sa surexistence sera impossible... Ainsi donc, ô croyant, prends bien garde à ta foi. Attache-toi à l'Ami de Dieu (le « Mohammad de ton être », la *latîfa haqqîya*) afin que la foi qui est écrite en toi soit aidée par un Esprit de Lui. Or cet « Esprit de Lui » est compris généralement comme désignant l'ange Gabriel. Mais il y a plus. Semnâni en son *Diarium* atteste que la vision lui en fut donnée, et c'est pour se référer aussitôt à la vision de l'ange Gabriel par le prophète, au trouble éprouvé par celui-ci avant la certitude acquise.

« Sache de science certaine, écrit-il, ô chercheur qui aspires à la connaissance de certitude, que depuis vingt-cinq ans je vois (je suis le témoin oculaire, *ashâhido*) de mon *Râh* (« mon Ange »), en mes rencontres visionnaires (*wâqi'âtî*), toujours sous la même forme; jamais il ne l'échange contre une autre; jamais elle ne diffère. Certes, il arrive que cette forme soit tantôt plus faible, tantôt plus intense; tantôt elle semble souffrante, et tantôt rayonnante de force; sa beauté augmente selon la pureté de mes actions, et diminue si quelque impureté les ternit. Il arrive qu'elle me fasse des reproches, et que moi aussi je lui en fasse. Elle m'agrée quand elle est satisfaite, et alors moi aussi je lui fais joyeux accueil. Si elle n'était que fantaisie imaginaire, elle ne persisterait pas ainsi identique sous une même forme¹⁷⁷. » Certes, au cours de ces vingt-cinq ans, Semnâni avait eu le temps de se familiariser avec ce compagnonnage spirituel, car c'est bien de cela qu'il s'agit. Ces lignes du *Diarium* font écho à ce que nous pouvons lire chez Najmoddin Kobra et ses disciples, concernant le « témoin dans le ciel », le guide et compagnon suprasensible (*ostad-e ghaybi*). Mais il avait éprouvé

176. *Mashâri'*, fol. 30^b.

177. *Ibid.*, fol. 48^b; *'Ornat*, fol. 118^b-119^a. Mais il peut arriver, en cas de fatigue du mystique, que les couleurs des lumières (*aurae*) et la beauté des formes spirituelles se ternissent, s'il laisse son *dhikr* se relâcher sous l'influence de l'âme charnelle, du « Satan de la passion ». Cependant, lorsqu'il aura remédié à cette fatigue, le peuple fidèle de ses facultés ayant triomphé, et qu'il aura retrouvé la présence du cœur (*hawâr-e del*), alors de nouveau il verra briller ces lumières suprasensibles dans tout leur éclat.

au début une sérieuse alarme, celle justement qui motive son appel à l'expérience du Prophète, lorsque celui-ci était sorti complètement ébranlé de sa vision de l'Ange sous sa forme prestigieuse « recouvrant tout l'horizon », avant de se familiariser avec son compagnonnage sous une forme de dimension humaine. « Il m'est venu à la pensée, écrit Semnânî, lorsque je commençai d'éprouver cette vision, que c'était là fantaisie imaginaire, produite par le surmenage du cerveau, résultant d'un excès dans les pratiques et efforts spirituels. Et qui donc est à l'abri de semblable tentation, puisqu'elle advint au prince des prophètes lui-même, le bien-aimé de Dieu, au début de sa mission, à tel point qu'il déclara à Khadîja, son épouse : j'ai peur de devenir fou ! »

Semnânî évoque alors l'épisode célèbre : Khadîja donne au Prophète le réconfort de sa certitude féminine, et elle le conduit chez son cousin Waraqa ibn Nûfal, le « grand shaykh » arabe chrétien, chargé d'années, dont la tradition rapporte qu'il avait traduit l'Évangile en arabe. Mohammad lui raconte sa vision, et c'est Waraqa qui confirme au Prophète que celui qui est venu à lui est bien le « Suprême *Nâmûs* », celui qui est descendu sur les prophètes antérieurs, sur Moïse, sur Jésus, ce *Nâmûs* qui est Gabriel, « celui qui connaît les secrets du roi »¹⁷⁸. *Nâmûs*, c'est la transcription du grec *nomos* passé directement en arabe, où on le retrouve dans une version de l'Évangile de Jean, au verset (15 : 25) qui précède immédiatement l'allusion à la venue du Paraclet annoncé par Jésus. Pour Waraqa, le « grand shaykh » cousin de Khadîja, *Nâmûs* est bien l'ange Gabriel, que la théologie islamique identifie avec l'Esprit-Saint, descendu sur Mohammad pour l'investir comme le Paraclet annoncé par Jésus, sur qui déjà il était antérieurement descendu. De plus le nom de *Nâmûs* prend en arabe une résonance nouvelle, du fait qu'il puisse être rattaché à la racine *nms*, « garder un secret ». C'est le confident, « celui qui connaît les secrets du roi », vient d'écrire Semnânî, ce qui souligne la désignation traditionnelle de l'ange Gabriel comme *Rûh al-Amin*, l'Esprit fidèle. L'encyclopédie ismaélienne des « Frères au cœur pur » (*Ikhwân al-Safâ'*) a développé considérablement la notion de *Nâmûs*¹⁷⁹. Le *Nâmûs* devient alors le royaume de l'Esprit, le royaume spirituel (*mamlaka ruhâniya*), de même qu'en psychologie il signifie le degré supérieur des cinq catégories d'âmes : au-dessus de l'âme qui est l'organe de la sagesse philosophique, celle de

178. *Mashâri'*, fol. 49. Sur le « suprême *Nâmûs* » et l'épisode du shaykh chrétien Waraqa, cf. Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, éd. lith. Téhéran, vol. XV, p. 353.

179. Cf. Martin Plessner, art. *Nâmûs* in *Encyclopédie de l'Islam*.

l'intellect, il y a l'âme angélique (*nâmûsienne*, c'est-à-dire « gabriélique ») qui est l'organe de la sagesse prophétique, et nous sommes là tout près de ce que Semnânî dénomme *latîfa jabra'êlîya*, le « Gabriel de ton être », initiateur du « Mohammad de ton être ».

Alors on comprend pourquoi, en évoquant la vision de son *Rûh*, Semnânî est conduit à évoquer la vision de l'Ange par le Prophète, l'alarme éprouvée se résolvant, comme pour le Prophète, en certitude inébranlable : « Souvent s'est présentée à moi cette pensée (celle qui ébranla le Prophète), revenant à la charge jour après jour, au début de mon entrée dans la voie spirituelle, jusqu'à ce que mon Seigneur m'ait favorisé de l'inspiration et m'ait donné la force de repousser cette pensée en persévérant dans le *dhikr*, en attendant que mon âme eût trouvé l'apaisement dans sa contemplation et fût devenue pareille à l'éclat de l'aurore. Alors il n'y eut plus de place en mon âme pour la mise en doute. Si quelqu'un désire être initié aux événements du monde du Mystère (*'âlam al-ghayb*), à leur contemplation et à leur perception intuitive, que celui-là s'engage dans la voie des pèlerins mystiques qui, ayant franchi les déserts de l'existence à force de progresser dans la concentration du cœur (*himma*), ont été enlevés jusqu'aux tabernacles de la gloire par le rapt d'extase, et alors ont goûté au breuvage de la vraie gnose versé dans la coupe de l'amour ¹⁸⁰. »

Nous nous étions demandé si le *Diarium spirituale* de Semnânî pouvait nous instruire davantage sur ce qu'il désigne comme l'« ange Gabriel de ton être », la *latîfa jabra'êlîya*. Nous l'avons vu garder le secret au moment décisif, mais nous venons de rassembler un certain nombre d'indications qui corroborent ce que nous avons entrevu précédemment (*supra* § 3). Il ne semble pas que l'on puisse en dire plus. Mais nous voudrions clore les pages consacrées ici à cet éminent spirituel visionnaire que fut 'Alâoddawleh Semnânî, en nous référant à une page récapitulative de son *Diarium*. Elle figure à la fin de son commentaire de la sourate LIV, sourate qui fut, il y a quelques pages, le point de départ de notre recherche dans ce même *Diarium*. C'est une des pages qui dessinent au mieux la courbe de son expérience spirituelle, exprimée dans la terminologie des *latîfa*, des « prophètes de ton être », chaque mystique expérimentant inévitablement la révolte du peuple de chacun de ces prophètes, c'est-à-dire la révolte des facultés naturelles qui refusent le message de leur prophète.

¹⁸⁰. *Mashâri'*, fol. 49^b. C'est la même invite que Sohrawardî adresse à ceux qui doutent de l'expérience vécue et attestée par les maîtres spirituels.

« J'ai expérimenté moi-même, dit-il, cet état (la révolte du « peuple de Noé ») au début de mon expérience spirituelle, lorsque mon père, mon oncle, tous mes proches et mes amis imputaient à la folie ce qu'ils observaient en moi. Car, lorsque je me mis à pratiquer le *dhikr* efficace et secret ¹⁸¹, voici que m'apparurent au cours de la première nuit, des étincelles flamboyantes et illuminantes, comme si elles sortaient de ma poitrine pour rejoindre le Ciel ¹⁸². Lorsque j'eus soulevé mes paupières et regardé de mes yeux, je me dis : Tout ce qu'ils disent sur mon compte est donc vrai ! Car cette vision d'étincelles dans les ténèbres de la nuit, au cœur de la maison plongée dans l'obscurité, cela ne peut provenir que d'un trouble de mon cerveau. Et mes facultés psychiques (celles du « Noé de mon être ») criaient à l'imposture, provoquaient mon effroi, essayant de me détourner du *dhikr* ; les puissances sataniques m'inspiraient des doutes quant à la vision de ces Signes manifestes. Mais mon cœur (« l'Abraham de mon être ») n'y prêta pas attention, et s'absorba dans le *dhikr* jusqu'à ce que le matin se lève. »

A l'aube donc, le jeune homme se rend à la mosquée ; mais, lorsqu'il a pris place sur son tapis de prière, voici que devant lui et à sa droite, « dans le champ de sa *qibla* », apparaissent des étoiles resplendissantes. Il prend peur, bien qu'intérieurement il se réjouisse. Mais les puissances sataniques de son être inférieur le troublent et le somment de renoncer au *dhikr*. « Et j'avais, dit-il, une telle crainte du bavardage des gens que je n'osais souffler mot à personne de ce que j'avais vu et contemplé de mes yeux. »

Jusque-là en effet, Semnānī avait pratiqué les multiples formes de dévotion traditionnelles en usage dans le soufisme. Jamais encore ne s'étaient produites ces visions de lumières dont nous avons constaté l'importance pour sa doctrine spirituelle. Or, dès qu'il eut reçu le secret du *dhikr* de l'un de ses frères en religion (*min akh li fi'l-dīn*), un disciple du même shaykh, voici que se produisit la rencontre visionnaire (la *wāqī'at*), l'« événement » qui est « l'heure imminente » annoncée au premier verset de la sourate LIV. Il n'ose d'abord en parler à personne, hormis à son frère spirituel, Sharafoddīn Semnānī. Alors celui-ci joua près de lui un rôle semblable à ceux de Khadjja et du sage Waraqa pour le Prophète. Sharafoddīn se réjouit et lui dit en souriant :

181. La description de ce *dhikr al-khaṣṣ al-qawī* est donnée in *Tahfat*, fol. 6-7^a (*dhikr-e tchahār xarb*, *dhikr* « à quatre temps »). Jusqu'à la nuit où Semnānī le pratiqua, il s'était contenté de pratiquer toutes sortes de dévotions traditionnelles.

182. Najmoddīn Kobrā atteste une expérience analogue, à propos de son « témoin dans le ciel » ; cf. notre *Homme de lumière*, p. 132.

« Gloire à Dieu qui t'a conduit jusqu'à cette vision secrète, jusqu'aux Signes qui se manifestent dans le monde de l'Âme. Moi-même j'ai dû pèleriner une année entière dans le sanctuaire du Temple sacré, avant que se montrent à moi ces étincellements d'étoiles sur le mont 'Arafat. Dieu t'a comblé en t'accordant la vision de ces Signes au terme d'un si court délai. Ton devoir maintenant, c'est de montrer ta reconnaissance envers l'Être divin, et cela en te séparant du commun des gens, en pratiquant le *dhikr* selon cette règle que tu connais maintenant, car il t'ouvrira la porte du cœur, *in sha'Allah* ». « Alors je me libérai de mes facultés qui criaient à l'imposture et tendaient à susciter mes doutes, et je m'adonnai entièrement à ce *dhikr*. Je choisis la solitude et la retraite pendant deux années consécutives, de sorte qu'au bout de ce temps j'avais fait le tour de la retraite de quarantaine de Moïse. Et voici que Dieu par sa grâce ouvrit à mon cœur ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu et ce qui n'est monté au cœur d'aucun homme ¹⁸³. »

183. *Tafsiṭ*, fol. 11^b-12^a. Les dernières lignes forment une sentence fréquemment citée chez les soufis; c'est un verset de saint Paul (I Cor. 2 : 9) qui en fait provient de l'*Apocalypse d'Élie*. Cf. notre *Homme de lumière*, p. 115, n. 75.

TABLE

Argument des livres I et II.....	I
Argument du livre III.....	V
Argument du livre IV.....	IX

Livre III

RÛZBEHÂN BAQLÎ SHÎRÂZÎ ET LE SOUFISME DES FIDÈLES D'AMOUR

I. <i>Soufisme et quiétude de l'âme</i>	9
II. <i>Rûzbehân de Shîrâz</i>	20
III. <i>L'ennuagement du cœur et l'épreuve du Voile</i>	30
IV. <i>Diarium spirituale</i>	45
V. <i>Le Jasmin des Fidèles d'amour</i>	65
VI. <i>Le pèlerinage intérieur</i>	83
1. La théophanie dans la beauté, 83. — 2. Le prophète de la beauté, 87. — 3. Le sens prophétique de la beauté, 97. — 4. La source prééternelle de l'amour, 105. — 5. Les étapes d'initiation, 112. — 6. Le <i>Tawhîd</i> ésotérique, 127. — 7. L'« histoire » des fidèles d'amour, 136.	

Livre IV

SHÎ'ISME ET SOUFISME

I. <i>Haydar Âmolî (VIII^e/XIV^e siècle) théologien shî'ite du soufisme</i>	149
1. A la découverte d'une œuvre, 149. — 2. Aperçu autobiographique et bibliographique, 161. — 3. Shî'isme et soufisme, 178. — 4. <i>Tawhîd</i> théologique et <i>Tawhîd</i> ontologique, 190. — 5. Visions dans le ciel nocturne de Bagdad et du Khorassan, 200.	

- II. *Un traité anonyme sur les sept sens ésotériques du Qorân.* 214
1. Herméneutique et typologie, 214. — 2. L'événement éternel du Livre, 217. — 3. Les sept profondeurs ésotériques et la hiérarchie des spirituels, 226.
- III. *Typologie des spirituels selon Šā'moddin 'Alī Torkeh Ispahānī (ob./ 830/1427).* 233
1. Du sens ésotérique de l'éclatement de la Lune, 233. — 2. Les juristes et les traditionnistes, 237. — 3. Les philosophes de l'Islam, 238. — 4. Les Péripatéticiens, 239. — 5. Les théosophes de la Lumière (*Ishrāqīyān*), 242. — 6. Les soufis, 246. — 7. Les Horoufia, 251. — 8. Les shī'ites, 259. — 9. D'une imāmologie qui n'ose pas dire son nom, 260.
- IV. *Les sept organes subtils de l'homme selon 'Alāoddawleh Semnānī (736/ 1336).* 275
1. Le commentaire qorānique de Semnānī, 275. — 2. Les « sept prophètes de ton être », 278. — 3. « L'ange Gabriel de ton être », 290. — 4. Les quatre modes d'être du Livre révélé, 300. — 5. Les trois corps de l'être humain, 312. — 6. Constitution psycho-cosmique des organes de la physiologie subtile, 318 : I. Les *Aswāliyyāt* (réalités premières), 320. II. Les proto-substances (*jawhairīyyāt*), 326. III. L'anthropologie mystique ou physiologie du corps subtil, 331. — 7. *Diarium spiritualis*, 340.

DU MÊME AUTEUR



HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE ISLAMIQUE, I. *Des origines jusqu'à la mort d'Averroës* (1198).

II. *In.* ENCYCLOPÉDIE DE LA PLÉIADE, *Histoire de la philosophie*, T. III, Gallimard, 1974.

Chez d'autres éditeurs :

AVICENNE ET LE RÉCIT VISIONNAIRE (Bibliothèque Iranienne, 4-5). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954.

L'IMAGINATION CRÉATRICE DANS LE SOUFISME D'IBN 'ARABÎ. 2^e éd., Paris, Flammarion, 1976.

TRILOGIE ISMAÉLIENNE (Bibliothèque Iranienne, 9). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1961.

TERRE CÉLESTE ET CORPS DE RÉSURRECTION : DE L'IRAN MAZDÉEN À L'IRAN SHÎ'ITE. Paris, Buchet-Chastel, 1961.

Mollâ Sadrâ Shîrâzî : *Le Livre des pénétrations métaphysiques*, texte, introd. et trad. française (Bibliothèque Iranienne, 10). Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964.

L'HOMME DE LUMIÈRE DANS LE SOUFISME IRANIEN. 2^e éd., Paris, Librairie de Médicis, 1971.

SOHRAVARDI. L'ARCHANGE EMPOURPRÉ. Quinze traités mystiques traduits du persan et de l'arabe, présentés et commentés. (Documents spirituels, 14). Paris, Fayard 1976.

PHILOSOPHIE IRANIENNE ET PHILOSOPHIE COMPARÉE. Téhéran, Académie Impériale Iranienne de philosophie. Diffuseur : Paris, Buchet-Chastel, 1978.

LA COMPOSITION, L'IMPRESSION ET LE BROCHAGE DE CE LIVRE
ONT ÉTÉ EFFECTUÉS PAR FIRMIN-DIDOT S.A.
POUR LE COMPTE DES ÉDITIONS GALLIMARD
ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 8 MARS 1978

Imprimé en France
Dépôt légal : 1^{er} trimestre 1978
N° d'édition : 23351 — N° d'impression : 2252